STUDIEN ZUM PROBLEM DES SCHAMANISMUS

VON

ÅKE OHLMARKS





C. W. K. GLEERUP
LUND

EJNAR MUNKSGAARD
KOPENHAGEN

ÅKE OHLMARKS

STUDIEN ZUM PROBLEM DES SCHAMANISMUS

STUDIEN ZUM PROBLEM DES SCHAMANISMUS

VON

ÅKE OHLMARKS

C. W. K. GLEERUP
LUND

EJNAR MUNKSGAARD
KOPENHAGEN

Aktiebolaget
Skånska Centraltryckeriet
Lund 1939

I N H A L T

VORWORT

Schon als ich vor einigen Jahren Darstellungen über den Schamanismus zu lesen begann, packte mich der Gedanke, dass das Problem des Schamanismus durch Anwenden einer kombinierten ethno-geographischen und religionspsychologischen Betrachtungsweise einer Lösung nähergebracht werden könne. Während vertiefter Studien in der schamanistischen Literatur ist dieser Gedanke weiterentwickelt worden, und ich habe in meinen Quellen einen deutlichen, bisher nicht hervorgehobenen Unterschied zwischen dem Schamanismus auf rein arktischem Gebiet und demjenigen südlich davon geglaubt finden zu können. Im Verlaufe der Studien haben sich mir jedoch auch die ganz besonderen Schwierigkeiten gezeigt, die mit der Beurteilung des Schamanismus in seiner Gesamtheit verknüpft sind; sie scheinen in der Hauptsache auf folgenden Faktoren zu beruhen. Das geographische Verbreitungsgebiet des Schamanismus ist sehr gross und nimmt etwa ein Drittel des gesamten Festlandes der Erde ein; über dasselbe verteilen sich die in Frage stehenden Untersuchungen ziemlich ungleich: Während z. B. das burjätische und Altai-Gebiet dank der russischen Mission verhältnismässig gut bearbeitet ist, fehlen zuverlässige Angaben beispielsweise für grosse Teile des mongolischen, ostturkestanischen, nordtungusischen und lamutischen Gebiets. Weiter

ist die Literatur über den Schamanismus bedeutend weitläufiger als diejenige über die meisten anderen Erscheinungen primitiver Religion und Kultur; die russische Literatur allein dürfte erheblich mehr als tausend Abhandlungen betragen: *Popovs* Bibliographie verzeichnet gegen 720; hinzukommen die von ihm ausgelassenen (vergl. Maksimov in Sovj. Etnogr. 1934: 4, S. 140 f.), die nach 1932 erschienenen und diejenigen welche ausserhalb seines Arbeitsgebiets, des *nordasiatischen*, fallen. Dazu tritt die besonders reichhaltige in andern Sprachen abgefasste Literatur, die mit Einschluss der finnischen von etwa gleichem Umfang ist. Verschiedenes liegt vor in unübersetzten und grossenteils zudem unveröffentlichten Texten in den Sprachen der Schamanenvölker. Daher dürfte es schon aus theoretischen Gründen *einem* Forscher kaum möglich sein, die *gesamte* Literatur durchzuarbeiten; dazu kommt, dass grosse Teile beispielsweise der älteren russischen Literatur nunmehr so gut wie unanschaffbar sind.

Obgleich ich mir über diese Schwierigkeiten im klaren bin, habe ich die Ansicht gehabt, dass eine Untersuchung wie die vorliegende sowohl möglich wie notwendig ist, auch wenn die Literatur nur eine — in gewissen Fällen notgedrungene — Auswahl darstellt und auch wenn ich nicht immer die Gewähr dafür bieten kann, dass eine mehr gelegentlich zitierte Quelle zugleich die absolut beste auf dem betreffenden Sondergebiet ist. Die ausserordentlich grosse Bedeutung des Stoffes für die gesamte religionsgeschichtliche Forschung dürfte unbestreitbar sein, und die verdienstvollen zusammenfassenden Arbeiten, die vorhanden sind (von Michajlovskij, Stadling, Čubinov, Czaplicka, Nioradze — wobei Aufsätze

nicht mitgerechnet sind) sind teils ziemlich kurzgefasst und stellenweise summarisch beschreibend, teils gehören sie alle (mit Ausnahme von Nioradzes 1925 erschienener) der Vorkriegszeit an; sie müssen daher im Hinblick auf das reiche Material der letzten Jahrzehnte, vor allem hinsichtlich der Eskimos (Rasmussens 5te Thule-Exp.), aber auch hinsichtlich der Asiaten (Karjalainen 1927, Dyrenkova 1930, Širokogorov 1935, Zelenin 1936, Harva 1938 u. a.) als ziemlich veraltet angesehen werden. Als mir durch die Liebenswürdigkeit des Generalsekretärs Dr. K. Birket-Smith Gelegenheit gegeben wurde, vor dem 2. Internationellen Kongress für Anthropologie und Ethnologie in Kopenhagen, Abteilung für Soziologie und Religion, einige der Grundlinien zu dieser Arbeit darzulegen, wurde mir durch das grosse Interesse, womit dies entgegengenommen wurde, und die darauf folgende stundenlange, äusserst fruchtbringende Diskussion deutlich, dass ich meine Bedenken trotz allem überwinden und meine Entwürfe eingehender zu einem Buch ausarbeiten müsste. Nachdem dies nun geschehen ist, möchte ich im Hinblick auf obengenannte Schwierigkeiten in erster Linie meine Grundsätze bei der Quellenauswahl, bei der Quellenkritik, wo mir solche möglich war, und bei der Methodik entwickeln.

Quellenauswahl. Was die Sammlung des Materials über den Schamanismus verschiedener Völker betrifft, so habe ich in der Regel die jede einzelne Volksgruppe betreffenden Angaben auf eine oder ein paar Hauptarbeiten gegründet, die entweder die »klassischen» Schriften auf dem betreffenden Gebiet darstellen oder die bedeutendsten Darstellungen neueren Datums sind. Wo es mir in gewissen

Fällen nicht gelungen ist, eine »klassische» Arbeit zu beschaffen, habe ich statt dessen (wie z. B. hinsichtlich der Golden) die Angaben auf mehrere andere Schriften gegründet und war bestrebt, unter diesen wenigstens *etwas* aus der Feder des Verfassers der nicht habhaften »klassischen» Darstellung (z. B. Lopatin) mitzubekommen. Jedoch habe ich mich nicht ganz allein mit den Hauptarbeiten begnügen können: Um die Schattierungen des Materials herauszustellen und eine Vorstellung seiner Reichhaltigkeit zu geben, um die Angaben der Hauptarbeiten zu modifizieren und zu kommentieren, habe ich gleichwohl durchweg eine Anzahl kleinerer Notizen aus einer grösseren Zahl weniger bedeutender Nebenarbeiten herausgesucht. Da deren Bedeutung im Vergleich zu den Hauptarbeiten sehr gering war und sie insgesamt nur die Mannigfaltigkeit haben versinnbildlichen können, so ist bei ihrer Auswahl kein bestimmter Grundsatz befolgt worden, vielmehr sind sie der mir am leichtesten zugänglichen Literatur entnommen worden. Dank dem System »Haupt- und Nebenarbeiten» hoffe ich mutatis mutandis einstimmen zu können in F. R. Lehmanns Worte, wie wir sie im Vorwort zu seiner klassischen Arbeit »*Die polynesischen Tabusitten*» finden: »Die Quellen restlos heranzuziehen, war unmöglich, waren doch manche von ihnen in Deutschland nicht aufzufinden. Trotzdem glaube ich den für die vorliegende Untersuchung nötigen Sättigungsgrad an Quellen erreicht zu haben.» Einige wenige, ganz unwesentliche Nebenarbeiten, die gelegentlich für irgendeinen einzelnen Beleg benutzt sind, habe ich in zweiter Linie zitiert, meistens nach den ausführlichen Inhaltsangaben in Popovs Bibliogra-

phie. In sämtlichen derartigen Fällen ist natürlich in der betreffenden Note angegeben, welcher Arbeit der Hinweis entnommen ist.

Quellenkritik. Im allgemeinen habe ich meine Darstellung des Schamanismus bei verschiedenen Völkern zu stützen gesucht auf die zuverlässigsten der auf dem betreffenden Gebiet vorliegenden Arbeiten. Gewisse kritisierte Verfasser wie z. B. Nioradze, Anučin und Karjalainen habe ich nicht beiseite lassen können, da sie — wenn sie auch mit einer gewissen Vorsicht zu benutzen sind — gleichwohl als unentbehrlich betrachtet werden müssen. Das Gleiche ist der Fall bei Reiseschilderungen wie denjenigen Gmelins und H. Formans. Weniger gute Quellen sind nur sehr gelegentlich, zwecks Belegung der einen oder anderen Einzelheit, zur Anwendung gelangt. Quellenkritische Erörterungen, Ermittelungen und Andeutungen sind an mehreren verschiedenen Stellen dieser Arbeit vorgenommen worden, z. B. hinsichtlich der Arbeiten Nioradzes, Gmelins, Castréns, Graans, Sternbergs u. a. Im übrigen kann hier auf einige wichtige Kritiken einiger von den Hauptarbeiten kurz hingewiesen werden: Bezüglich Nioradzes siehe Poppe in Asia Major, 1926, III: 1, Ursynovič in Antireligioznik 1928, 8, aug., Sanžejev in Anthropos XXIII, 1928, S. 986; bezgl. Petris siehe Sanžejev in Anthropos XXIII, 1928, S. 986 f., 977 Fussn., 984 f.; bezgl. Sternbergs siehe Širokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, S. 366 ff., Zelenin, Ideologija sibirskogo šamanstva, S. 709; bezgl. Castréns siehe Zelenin, Ideol. sib. šamanstva, S. 712; bezgl. Anučins siehe Donner in Journal de la soc. finno-ougr., XLIV, 2, 1930, S. 14 f.; bezgl. Karjalainens siehe Stei-

nitz in Ethnos, Nr. 4—5, 1938, S. 133 ff.; bezgl. der meisten die Lappen betreffenden Quellenschriften siehe die Einleitungen von Wiklund in Svenska Landsmålen XVII: 1—5, Reuterskiöld in Källskr. till lapparnas mytologi und Qvigstad in Kildeskr. til den lappiske Mythologi, I—II.

Methode. In dieser Arbeit war es hauptsächlich mein Bestreben, die psychische Bedingtheit des schamanistischen Komplexes zu ermitteln, im Zusammenhang damit den psychologischen und phänomenologischen Unterschied zwischen dem Schamanismus in nördlicheren Teilen seines Verbreitungsgebietes und demjenigen in südlicheren Teilen aufzuzeigen, und habe danach, mit diesem Unterschied vor Augen, die wichtigen Probleme der Rolle der Hilfsgeister und der Stellung der Frau innerhalb des Schamanismus besprochen; schliesslich habe ich eine Sonderuntersuchung einer der Arten des südlicheren Schamanismus, des nordischen *seiðr*, anzustellen gesucht. Die bei der Untersuchung von mir angewandte Methode ist im wesentlichen eine rein religionsgeschichtliche: Sammeln und Gegeneinander-Abwägen verschiedener und aus möglichst zahlreichen schamanistischen Verbreitungsgebieten stammender Quellenangaben. Diese Methode habe ich in geeigneten Abschnitten durch psychologische Betrachtungsweise zu ergänzen gesucht. Im Zusammenhang mit dem Versuch ethno-geographischer Unterscheidungsweise habe ich die Pflicht Rechenschaft abzulegen für meine Anwendung des Terminus »subarktisch», den ich zur Bezeichnung desjenigen Schamanismus, welcher in den südlicheren Teilen seines auf der nördlichen Halbkugel befindlichen zusammenhängenden Ausbreitungsgebietes vorkommt, im Gegensatz zu dem nördlich

davon auftretenden »hocharktischen» verwende. Diese Terminologie wird möglicherweise als weniger passend angesehen, da der Ausdruck »subarktisch» unter Ethnographen und Geographen als Terminus für Gebiete und Völker am Nördlichen Polarkreis oder gleich südlich davon, also ungefähr für das, was ich mit »hocharktisch» bezeichnet habe, festgesetzt ist. Da es jedoch für meine Untersuchung unumgänglich notwendig war, eine Bezeichnung für den südlicheren Schamanismus zu finden, die ihn einerseits abgrenzte von dem nördlicheren, anderseits von andern Arten des Ekstatismus in noch weiter südlichen Gegenden der Erde, gelang es mir trotz angestellter Versuche nicht, eine bessere Bezeichnung als »subarktisch» zu finden; sie muss daher leider zur Anwendung gelangen in einer von dem althergebrachten Sinn verschiedenen Sonderbedeutung. Ferner habe ich mir erlaubt, den Ausdruck »Schamanologe» anzuwenden, weil ich eine Sonderbezeichnung für die Forscher, welche sich mit den in selten hohem Grad behandelten Problemen des Schamanismus beschäftigt haben, für erforderlich gehalten habe.

Die Transkription der russischen Buchstabenzeichen ist im allgemeinen die im Norden übliche phonetische, jedoch ohne Unterscheidung zwischen E und Ě sowie ohne Bezeichnung für *mjagkij* und *tverdyj znak,* dagegen mit vermerktem j, z. B. in *Sanžejev* und *Jenisej,* aber — aus Gründen der Analogie — nicht in z.B. *(j)evropejskij.* Trotz der Ausführlichkeit des Literaturverzeichnisses habe ich zwecks Müheersparnis für den Leser auch in den Fussnoten ziemlich stark ins einzelne gehende Literaturhinweise gegeben.

Zum Schluss ist es mir eine liebe Pflicht, denen zu danken,

welche mir auf verschiedene Weise bei meiner Arbeit geholfen haben. In erster Linie richtet sich mein Dank an meinen Lehrer in Religionsgeschichte, Professor Efraim Briem. Dieser, welcher selbst verschiedene Arten des religiösen Ekstatismus in mehreren Schriften untersucht hat, hat meiner Arbeit wohlwollendes Interesse entgegengebracht, mich dabei ermuntert und mir seinen Rat geliehen, auch die Güte gehabt, die Arbeit in Korrektur durchzugehen. Mit den Professoren F. R. Lehmann in Leipzig, K. Kerényi in Budapest und W. Ruben in Ankara habe ich schamanistische und ekstatistische Probleme zu besprechen Gelegenheit gehabt. Mein Freund fil. kand. Mauritz Persson hat mir auf wertvolle Weise bei dem Durchgehen der russischen Literatur, bei Lesen von Korrektur und bei der Aufstellung des Registers geholfen. Studienassessor Kurt Fielitz hat meinen deutschen Text sprachlich geprüft und von meinen Manuskripten die Reinschrift angefertigt. Die beigefügten Karten sind in Köhlers Klisché-Anstalt, Malmö, nach meinen Anweisungen gezeichnet worden. Für Leihen von Literatur danke ich in allererster Linie der Lunder Universitätsbibliothek, wo insbesondere Bibliothekar W. Norlind meine Arbeit auf mehrfache Art durch Entgegenkommen erleichtert hat, ferner der Helsingforser Universitätsbibliothek, der Upsalaer Universitätsbibliothek und der Bibliothek der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Stockholm.

Åke Ohlmarks.

FRAGESTELLUNGEN UND AUFGABEN

Das eigenartige, über alle nördlichen Gegenden der Erde verbreitete religiös-magische Wahrsagungs- und Krankenheilungsverfahren und die damit verbundene Weltanschauung, welches beides zusammen wir den Schamanismus nennen, gehört zu den interessantesten Gebieten der Religionsgeschichte; darüber ist auch bedeutend mehr geschrieben als über die meisten anderen Erscheinungen innerhalb des Primitivismus. Eine Religion im eigentlichen Sinne ist ja der Schamanismus nicht [1]); denn er duldet neben sich sowohl wirkliche arktische Opfer- und Hochgottesreligionen (mit denen er oft eng verschmolzen ist) [2]) als auch etwa das russischortodoxe Christentum oder einen atheistischen Sowjet-Ideologismus. [3]) Eher wäre er als eine Art Religions-Surrogat zu betrachten, etwa wie der moderne Spiritismus, mit dem er übrigens sowohl psychologisch wie phänomenologisch nicht wenig gemein hat. [4]) Der Schamanismus ist, von einem gewissen Gesichtspunkt betrachtet, eine Art Ekstatismus; allerdings ist man im Hinblick auf diesen Umstand im Namen der terminologischen Distinktion dennoch nicht berechtigt, jeden Ekstatismus mit »Schamanismus» zu bezeichnen — was doch mehr

---

1) Vgl. G. Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern, S. 3 f.

2) Vgl. J. Stadling, Shamanismen i norra Asien, S. 38 f.; T. Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden. Mémoires de la soc. finno-ougrienne LIII, S. 145; K. F. Karjalainen, Die Religion der Jugra-Völker, III. F F C XX, Nr. 63, S. 287 ff.; M. Beljajev-Sergejev, Opyt ustanovki pontatija šamanizm (Supplement zu IEV 1908. Nr 4; nach Popovs Bibl.); Priklonskij, Tri goda v jakutskoj obl., Živaja Starina 1891: IV, S. 43 ff.

3) Über den Schamanismus unter der Sowjet-Herrschaft vgl. Hermes 1935, S. 144, Fussn. 2 (K. Meuli, Scythica); Jevsenin, O rel. verov. karagas., Bezbožnik 2, 1929, S. 8 f. (Popovs Bibl.).

4) Vgl. z. B. Fr. Graebner, Das Weltbild der Primitiven, S. 100.

als einer unter den führenden Religionsgeschichtlern und Fachgelehrten der Welt getan hat.[5]) Auf dem Zweiten Internationalen Kongress für Anthropologie und Ethnologie zu Kopenhagen im Jahre 1938 hatte ich zweimal Gelegenheit, dieses Problem zu erörtern, und konnte mich da der Zustimmung mehrerer europäischer Schamanologen und Religionsgeschichtler erfreuen.[6]) Ich will weiter unten versuchen, die Gründe dafür vorzubringen, warum der Terminus »Schamanismus» der nördlischen Erscheinung *allein* vorbehalten werden muss. Eine der Aufgaben dieser Schrift ist also eine *terminologische.*

Obschon es ja längst eine Menge hervorragender Einzelbeschreibungen sowohl sehr weit nördlich wie auch ziemlich weit südlich wohnender Schamanenvölker gibt und es auch nicht an guten Gesamtdarstellungen fehlt,[7]) scheint man hier noch nicht genügend scharf den bedeutenden Unterschied ins Auge gefasst zu haben, der sowohl nach Grad wie nach Art zwischen dem Schamanismus in rein arktischen Gebieten und demjenigen in einer »subarktischen» Zone, gleich südlich davon, besteht. Dass dieser Unterschied psychologisch bedingt und zudem notwendig ist, hoffe ich unten darlegen zu können. Somit ist meine zweite Aufgabe eine *psycholog-*

---

[5]) U. a. Fr. R. Lehmann (»Schamanismus» auf Tonga und Tahiti: Die polynesischen Tabusitten, 1930, S. 140, 144, Reg.; auf Marquesas und Viti: ebd. Reg.); W. Krickeberg (gelegentlich von Amerikanern versch. Kulturhöhe, am meisten doch »Zauberarzt», »Zauberdoktor», »Zauberpriester». Buschans Völkerkunde I); A. Byhan (Semang, Indonesien, Nikobaren etc.: Buschans Völkerkunde II, S. 784, 912, 936 f. etc.). Die Registerführung in Buschans Völkerkunde übersetzt konsequent »Zauberer», »Medizinmann» usw. mit »Schamane». Frobenius spricht zuweilen von »Schamanismus» und »schamanistischer Dichtung» in Afrika (Kulturgeschichte Afrikas, s. Reg.). Übrigens definierte schon Ratzel den Schamanismus als Kult eines Volks in primitivem Stadium (Beljajev-Sergejev, Op. ust. pon. šam., Suppl. IEV 1904). Unter Russen spricht z. B. V. N. Charuzin von Schamanendialog unter den afrikanischen Eweern (Prim. form. dram. isk., Etnogr. 1928: 1, S. 33.).

[6]) Besonders ergiebig waren die Gesichtspunkte Prof. Dr. Lehmanns, der mit offenem und weitem Blick einer strafferen Begriffsbestimmung beistimmte.

[7]) Hauptsächlich wird an die Arbeiten von Čubinov, Czaplicka, Stadling, Nioradze und Zelenin (vgl. das Literaturverz.) erinnert.

isch-distinktive innerhalb des geographischen Gebiets des Schamanismus.

Um eine solche Aufgabe lösen zu können, darf ich aber nicht bei der religionsgeschichtlichen Phänomenologie stehen bleiben, sondern muss den vielleicht kühnen Versuch unternehmen, etwas in das psychologische Problem des Schamanismus einzudringen; hierbei muss ich sowohl zu der sogenannten »arktischen Hysterie» wie auch zu der Frage der psychopathologischen Grundlage Stellung nehmen. Wer das Material zwecks vorzunehmender Distinktion geprüft hat, muss einsehen, dass das hinreichend sichere Ziehen der arktisch-subarktischen Grenzlinie im Schamanismus nicht nur religionsgeschichtlicher sondern auch primitiv-religionspsychologischer Forschung bedarf. Insofern wird meine dritte Aufgabe eine *religionspsychologische* (oder darf ich vielleicht sagen »religionspsychiatrische») sein.

Hat man somit zuerst den umfassenderen Begriff »Schamanismus» definiert und begrenzt, innerhalb desselben eine tiefe Kluft zwischen dem arktischen und subarktischen Schamanismus festgestellt und zuletzt die psychologischen Bedingungen für die beiden Arten — sowohl die gemeinsamen wie die unterschiedlichen — erörtert, so gelangt man mit logischer Notwendigkeit zu den zwei Hauptproblemen der schamanistischen Phänomenologie und Ideologie; diese hatten von jeher die grösste Bedeutung für die drei vitalen Fragen a) Begriffsbestimmung, b) Ursprung und c) Psychologie des Schamanismus. Es sind die Fragen von der Rolle der schamanistischen Geister, welche die ganze Ideologie tragen, und diejenige von der Rolle der Frau im Schamanismus, worüber viel geschrieben worden ist. Meine vierte Aufgabe wird demnach sein, das *Hauptproblem der schamanistischen Ideologie, die Hilfsgeister, und das Hauptproblem der schamanistischen Phänomenologie,*[8]) *die Rolle der Frau, zu untersuchen.*

---

[8]) Man könnte meinen, dass in der Phänomenologie die Ekstase selbst ein wichtigeres Problem als die Rolle der Frau darstellen müsse; dies ist gewissermassen auch der Fall, aber teils ist das Ekstaseproblem nur die innere Seite des ideologischen Problems von den Geistern, teils

Dass das eigenartige und anscheinend rätselhafte magische Verfahren im Altnorden, die unsere Quellen mit dem Namen »*seiðr*» bezeichnen, auf irgendeine Weise mit dem Schamanismus zu tun hat, ist schon längst eingesehen worden. Man kann doch sagen, dass das Problem, wenn es eine nicht nur flüchtige Behandlung erfahren hat, hauptsächlich von nordisch-philologischer Seite in Angriff genommen worden ist. Dies ist insofern schade, als das Problem nur bei schamanologisch-religionsgeschichtlicher Behandlung seinen eigentlichen Reiz enthüllt und zu bedeutenderen Ergebnissen führen kann. Wer den *seiðr* als eine Art Schamanismus untersuchen will, kann auf die Dauer nicht hauptsächlich bei den nordischen Texten stehen bleiben. Man muss auch das Wesen, die Schattierungen und die Tendenzen innerhalb des Schamanismus untersuchen und mit dem *nordischen* Material vor Augen grossenteils die Methoden der Textinterpretation in dem *schamanistischen* Material suchen. Dann greift die religionsgeschichtliche Methode ein, und nunmehr wird — falls man das Wesen des *seiðr* versteht und eine *seiðr*-Seance einigermassen sicher rekonstruieren kann, — sich ergeben, dass das Problem des *seiðr* und des Schamanismus nichts weiter als eine andere Phase des grösseren Problems des arktischen und subarktischen Schamanismus darstellt oder, vielleicht richtiger ausgedrückt, dass wir zu der Frage der Zonen einer Influenz des arktischen Schamanismus gegenüber hoch- oder jedenfalls höher kultivierten Nachbarvölkern am Südrande des arktischen Völkergürtels geführt werden.

So stellen also die Aufgaben, zu deren Aufstellung ich mich veranlasst gefühlt habe, Fragen dar, die eng miteinander zusammenhängen, die sich auseinander logisch und hinsichtlich des Materials von selbst entwickeln und alle entstanden sind aus meinem bescheidenen Versuch, auch an die innere Seite des Problems des Schamanismus heranzutreten.

---

macht es immer den Hauptgegenstand einer psychologischen Untersuchung des Schamanismus aus. Sehe ich aber von der (zuerst zu behandelnden) psychologischen (nämlich ekstatischen) Hauptfrage ab, so gestaltet sich mir als phänomenologisches Hauptproblem die Frau.

URSPRUNG DES SCHAMANISMUS

Begriffsbestimmung des Schamanismus und Beurteilung der "arktischen Hysterie"

Um in den seelischen und ethnischen Komplex des Schamanismus eindringen zu können, müssen wir zu allererst den Begriff »Schamanismus» definieren. Unter Schamanismus verstehen wir ein durch nervöse oder gar psychopathische Prädisposition der Volkspsyche bedingtes und in eine für das ganze Leben vitale, halb religiöse Sphäre erhobenes Brauchtum; dieses Brauchtum besteht darin, eine mit besonderen seelischen Kräften und stärkerer psychiatrischer Veranlagung als die Umwelt ausgerüstete Person, den »Schamanen», bei einzelnen sozialen Unglücksfällen wie Krankheit, Not etc. mittels Hypnose und Autosuggestion in einen ekstatisch-hysterischen Zustand von variierendem Schwierigkeitsgrad fallen zu lassen, damit er sich in diesem Zustand von den Geistern (mit denen seine eigenen Halluzinationen und die animistisch charakterisierte Art der Weltanschauung das Dasein bevölkern und mit denen er in Kontakt zu treten meint) Kenntnis von der Art des Unglücks und den Schlüssel zu dessen Abhilfe erhält oder sich erkämpft.[1]) Hierzu treten natürlich mehrere distinktive Nebenbestimmungen, und ich will einige von ihnen hervorzuheben versuchen: Der arktische Schamanismus unterscheidet sich von Ekstatismus, Heilen und Wahrsagung anderer primitiver Völker 1) durch die ideologische Erklärung der psychischen Erlebnisse und getroffenen Maassregeln, wobei man hauptsächlich an das Verhältnis der Hilfsgeister zum Schamanen und an deren Herbeirufung zu

---

[1]) Andere Definitionen der schamanistischen Praxis, vgl. z. B. Fr. Graebner, Das Weltbild der Primitiven, S. 100 f. oder H. S. Nyberg, Irans forntida religioner, S. 187 f. Beide beschreiben aber nur einen arktischen Schamanismus. Vgl. (nach Popov) Beljajev-Sergejev, Opyt ust. pon. šamanizm und bes. V. G. Bogoraz, K psichologii šam., S. 4 f.

Anfang jeder Seance sowie an die Rolle denken muss, welche sie als Führer des Schamanen durch die Geisterwelt spielen. Diese Unterscheidung möchte ich die *religionsgeschichtliche* nennen. 2) Die zweite Unterscheidung bezeichne ich als die *ethnographische*. Durch sie wird der Schamanismus gekennzeichnet als die Gesamtheit gewisser in dem ganzen betreffenden Gebiet ziemlich gleichförmig gestalteter äusserer Vorrichtungen (Musik, hervorgebracht mittels Trommeln und andern den Takt markierenden und monotonen Instrumenten; Nachahmung der Geisterstimmen; Ausschmückung oder Anordnung des betreffenden Raumes; Verteilung und organisierte Teilnahme des Zuhörerkreises). 3) Die *soziologische* Kennzeichnung: der Schamane spielt in den arktischen Kulturen, die ja eigentliche Häuptlinge oder wirkliche Stammesoberhäupter bisweilen garnicht kennen, eine beherrschende, wenn auch in gewisser Hinsicht oft verachtete, Rolle.[2]) Ferner ist die schamanistische Tätigkeit eine für das ganze Leben und Gedeihen des Gemeinwesens höchst vitale und zentrale. 4) So kommen wir zu der vierten Distinktion, der *ethnologisch-funktionalen*. Der Ausdruck stammt von Malinowski, weniger der Gedanke.[3]) Hier wird der Schamanismus charakterisiert durch seine auf den jeweiligen sozialen Fall zielende Einrichtung. 5) Zuletzt sei die *psychologische* Distinktion angeführt: Der ekstatische Zustand des reinen Schamanismus hat eine Stärke und Intensität, die man sonst äusserst selten antrifft, und diese Intensität ist es auch, welche dem ganzen Welt- und Kulturbilde ihr Gepräge gegeben hat.[4])

---

[2]) G. Sanžejev, Weltansch. u. Scham. der Alaren-Burjaten, Anthropos XXIII 1928, S. 980 ff. (Schamanen die ältesten Fürsten der Burjäten); Frazer, The Golden Bough (gr. Aufl.) I, S. 420 f. (Magiker werden Könige).

[3]) Vgl. z. B. Coral Gardens and their Magic, 1935, I, S. 331 ff. sowie das Résumé seines Vortrags »The Dynamics of Contemporary Diffusion» zu Kopenhagen im Jahre 1938.

[4]) Diese Distinktionen sind im Schlusswort der Diskussion nach meinem auf dem Zweiten Internationalen Kongress für Anthropologie und Ethnologie 1938 gehaltenen Vortrag »Arktischer Schamanismus und altnordischer *seiðr*» aufgestellt worden.

Durch all diese Distinktionslinien wird der Schamanismus von andern ekstatischen Erscheinungen, wie sie sich in verschiedenen Teilen der Erde finden, abgegrenzt. Ausserhalb dieser Grenzlinien befinden sich beispielsweise das afrikanische Geisteraustreiben bei Heilungen, totemistische Gruppentänze, indonesisches perverses Zauberertum, Bacchantismus, die Grunderscheinungen der Mystik und amerikanische Geistertanzepidemien. Und in ihrer Gesamtheit bilden die oben skizzierten Merkmale des Schamanismus einen fest umrissenen Komplex, der sich ziemlich leicht erkennen und in jedem einzelnen Fall feststellen lässt.

Erst jetzt, nachdem der Gegenstand unserer Untersuchung begriffsmässig umgrenzt und sein Gebiet festgestellt worden ist, können wir weitergehen und wenden uns der Frage nach der psychischen Grundlage des Schamanismus zu. Seit Bogoraz [5]) und besonders Jochelson [6]) — eigentlich schon früher — ist man gewohnt, von einer besonderen Art »arktischer Hysterie» zu sprechen. Miss Czaplicka nimmt diesen Terminus (Arctic hysteria) sogar für die Überschrift eines ganzen Kapitels zu Hilfe [7]), wenn sie grundsätzlich auch sowohl diesen Ausdruck wie die Sache ablehnt. Indem sie nämlich insbesondere auf die malayischen Latah-Epidemien hinweist, vertritt sie den Standpunkt, dass sich die primitive Hysterie keineswegs nur auf die arktischen Gegenden beschränke, und will diese Erscheinung auch nicht als typisch für »extreme» klimatische Zonen angesehen wissen. Eher scheint sie diese Art von »Hysterie», wenigstens in einer ihrer wichtigsten Erscheinungsformen, als konstitutiv für »the psycho-physiological nature of Mongols» [8]) zu betrachten. Immerhin gibt

---

[5]) The Chukchee, The Jesup N. Pacific Exp. VII, Mem. Am. Mus. Nat. Hist., Leiden—New York 1904—09, S. 42.

[6]) The Koryak, The Jesup N. Pac. Exp. VI, Mem. Am. Mus. Nat. Hist. Leiden—New York, 1905—08, S. 416 f.; The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus, The Jesup N. Pac. Exp. IX, Leiden—New York 1910—26, S. 30 ff.

[7]) Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology, Oxford 1914, S. 307.

[8]) A. A., S. 324.

sie zu, dass »no one who has studied 'arctic hysteria' was a specialist in psychiatry.» [9])

Seit ziemlich langer Zeit liegen gute Aufschlüsse über hysterische Krankheiten im Arktikum vor. Hier kann ich natürlich nur einige Proben bringen. In seiner grossen Monographie über die Korjaken beschreibt V. I. Jochelson [10]) 1908 hauptsächlich zwei bei diesem Volke auftretende nervöse Krankheiten, nämlich *meryak,* »a form of hysterical fit», die meistens die jüngeren Frauen ergreift und oft in Epilepsie und Katalepsie endet, sowie *menerik,* die vornehmlich bei älteren Frauen auftritt, sich in Zittern und in Ausrufen kundgibt und in hypnotischer Willenslosigkeit endet. Wenn ein Mann an diesen Krankheiten litt, war es gewöhnlich ein Schamane. Unter den Renntier-Korjaken kamen nervöse Anfälle, begleitet von Spasmen und Katalepsie, vor.

Folgende bei den Jukagiren auftretende Krankheiten beschreibt Jochelson 1910: *menerik,* die verwickelte Krankheit *omürax* sowie eine Art nervöses Zittern. Die Tungusen bezeichnen die Krankheit *menerik* mit *haujan,* was soviel wie »von einem bösen Geist besessen» bedeutet. Sie zeigt sich nur bei jungen Mädchen und werdenden Schamanen. Bei einem *menerik*-Mädchen hatte Jochelson die hysterische Spannbogenstellung beobachtet; nervöse Kranke standen oft unter einem von anderer Seite auf sie einwirkenden hypnotischen Zwang und sangen im Trance. [11])

Miss Czaplicka beschreibt in ihrer umfassenden Darstellung sechs psychische Krankheiten, die bei den arktischen Völkern vorkommen: *amürakh,* die als Hypersensibilität nebst Furchterscheinungen und Nachahmungstendenzen dargestellt wird, die periodisch auftretende spasmodisch-epileptische *menerik,* eine gewisse sich in nächtlichem Alpdrücken äussernde Krankheit, das Singen im Schlafe, eine Erotomanie bei gleichzeitigem Vaginal-Krampf und endlich eine apathische Melancholie. [12])

[9]) A. A., S. 318.
[10]) The Koryak, S. 417.
[11]) The Yukaghir, S. 31 ff.
[12]) Aboriginal Siberia, S. 315 ff.

Der Russe S. I. Mickevič gab 1929 eine Arbeit heraus, welche die Untersuchung über hysteroide Krankheiten zum Gegenstand hat, die im Bezirk Kolymsk (Sibirien) auftreten.[13]) Dort hat man, abgesehen von in verschiedener Gestalt auftretenden epileptischen und hysterischen Erscheinungen, ebenfalls die drei Krankheiten *menerik*, *emirjačenje* und *ikota* festgestellt. *Ikota* ist eine Art hysterischen Schluchzens, *emirjačenje* (wohl mit der oben erwähnten Krankheit *amürakh* zusammenzustellen) wird als eine monotone Ekolalie nebst Besessenheitsvorstellungen und vereinzelten obszönen Wutausbrüchen beschrieben. Sie ist lebensgefährlich. Nach Miss Czaplickas Ansicht macht *amürakh*, ebenso wie Syphilis und Lepra, den Menschen für das Schamanentum unfähig. [14]) Demgegenüber könnte man jedoch hervorheben, dass bei den Jakuten die von dieser Krankheit Befallenen — meistens, wie im nordöstlichen Sibirien überhaupt, Frauen — als besonders fähig für die Entschleierung der Zukunft angesehen wurden und dass sie bei auftretenden Anfällen einen interessierten Zuschauerkreis um sich sammelten. [15]) *Menerik* dagegen soll eine geradezu heilige Krankheit sein; zum Ausbruch soll sie durch exogene Faktoren wie Schock oder physisches Trauma gebracht werden und sich vornehmlich in periodisch wiederkehrenden hysteroepileptischen Anfällen unter Geheul und Tanzbewegungen zeigen, bisweilen auch in lethargisch-kataleptischem Zusammenbruch als Klimax. Man sieht, wie ähnlich ein solcher *menerik*-Ausbruch einer Schamanen-Seance ist. Die Kranken wurden ebenfalls als heilig betrachtet, weil göttliche Geister in sie eingetreten seien. [16]) In den von *menerik* befallenen Kranken tritt der Geist *Yör* ein. [17])

---

[13]) Menerik i emirjačenje, formy isterii v Kolymskom kraje, Leningrad 1929; vgl. D. K. Zelenin, Ideologija sibirskogo šamanstva. Izvestija Akademii Nauk SSSR 1935, S. 724 f.

[14]) Aboriginal Siberia, S. 320.

[15]) Mickevič, A. A., S. 41; Zelenin, Ideologija sib. šam., S. 725 und 735.

[16]) Mickevič, A. A., S. 31.

[17]) Zelenin, A. A., S. 725.

Gute Beschreibungen der bei den Jakuten herrschenden psychischen Krankheiten hatte bereits im Jahre 1891 V. L. Priklonskij gegeben.[17a]) *Menerik,* von ihm *mjanjarija* genannt, ist ein Zustand nervöser Dissoziation, von geistiger Erschütterung und organischer Kränklichkeit herrührend... Die Anfälle sind periodischer Art und kehren bei einigen allwöchentlich, bei andern in grösseren Zwischenräumen wieder... Die Kranken werden unruhig, ihre sonst erschlaffte Physiognomie drückt Energie aus, die Augen brennen und die Muskelkraft ist unerhört gross. Er führt nach Govorov einen Fall an, wo die Angegriffene in Ohnmacht fiel, laut schrie und sang, das Haar herabfallen liess; sie beschrieb, wie der Geist *Yör* in ihren Körper gefahren sei, ahmte die Geisterstimme nach, wahrsagte usw. Die Frauen werden öfter als die Männer von der Krankheit ergriffen, kommen in grossen Scharen zusammen und singen. *Emirjačenje* wird nach Kašin als *chorea imitatoria* bezeichnet und als »ein unbewusstes momentanes Nachahmen» beschrieben, wo der Angegriffene »zu schreien und zu zittern anfängt und eine lebhaftere Bewegung nachahmt». Auch die »nervös hysterische Krankheit» *klikuši* findet bei Priklonskij Erwähnung.

G. Kennan beschreibt die sogen. *anadyrski bol,* die im nordöstlichen Sibirien fast epidemisch auftrat und mit dem Spiritismus verglichen wird. »Die davon Ergriffenen, meistens Frauen, verloren das Bewusstsein, erlangten plötzlich die Fähigkeit, Sprachen, die sie nie gehört hatten, zu sprechen, und hatten Visionen, wodurch sie Dinge beschreiben konnten, die sie niemals gesehen hatten und die irgendwo in der Nähe zu finden waren. In diesem Zustande verlangten sie oft nach einem bestimmten Gegenstand, den sie genau beschrieben, und sagten dabei auch, wo er zu finden sei. Wenn sie das Begehrte nicht erhielten, wurden sie von einem Krampf befallen, sangen Lieder in fremden Sprachen, stiessen sonderbare Rufe aus und benahmen sich wie Wahnsinnige.» [17b])

[17a]) Tri goda v jakutskoj oblasti, Živaja Starina 1891, Vyp. III, S. 70 ff.; IV, S. 48 f.

[17b]) G. Kennan, Lägerlif i Sibirien (schwed. Übers.), Stockholm 1891, S. 207.

Besonders aus den wertvollen Untersuchungen V. F. Troščanskijs über den jakutischen Schamanismus[18]) scheint hervorzugehen, dass *menerik* die Schamanenkrankheit par préférence ist. Ein jakutischer Legendenschamane sagt, dass er seinen Kopf in einem »Himmel mit Meneriken» erhalten habe.[19]) Etwas einfacher drückt sich Troščanskij selbst aus: Die Subjekte, welche die jakutischen Frauen besessen halten, werden *menerik* genannt. Der Unterschied zwischen Schamanen und Epileptikern (Meneriken) besteht darin, dass diese gewöhnlich nicht in Ekstase geraten können, wenn sie es wollen.[20]) Deutlicher kann es hier wohl nicht formuliert werden. — Nach P. E. Kulakov[21]) »gab es bei den Irkutskischen Burjäten viele Schamanen, die ohne Vorbereitung und ohne die vom Brauchtum vorgeschriebenen Einweihungen Kraft und Recht zum Schamanieren erhalten hatten, und zwar nur deshalb, weil sie *najguršin* waren, d. h. von einer besonderen psychischen Krankheit befallen waren, welche die Burjäten *najgur* nennen, während die ortsansässigen Russen solche Kranke mit der Bezeichnung *durenje* (einfältig) belegen».[22]) Bei den Wogulen sah Ahlqvist unten »Bacchanten» eine hysterisch rasende Frau und sollte der werdende Schamane als Kind oft an Fallsucht leiden, deren Ursprung aus dem Umgang mit den Göttern hergeleitet wurde.[23])

Grosse Epidemien von Geisteskrankheiten im Arktikum werden oft erwähnt. So berichtet Jochelson von einer nervösen Epidemie, die im Jahre 1900 unter den Jukagiren grassiert hätte. Die Kranken stürzten sich in den Fluss, verwundeten sich mit Messern oder kletterten auf die Bäume, wo sie tagelang sitzen blieben[24]) — ein Krankheitsbild, das stark

[18]) Evoljucija černoj very u jakutov, Uč. zap. Imp. Kazansk. univ., Kazan 1902, S. 108 ff.

[19]) A. A., S. 119.

[20]) A. A., S. 120.

[21]) Burjaty Irkutskoj gub.., S. 139; zitiert bei Zelenin, A. A., S. 727, Fussn. 1.

[22]) Zelenin, A. A., S. 726 f.

[23]) A. Ahlqvist, Unter Wogulen und Ostjaken, Acta Soc. Scient. Fenn. XIV, Helsingfors 1885, S. 147; Zelenin, A. A., S. 725 f.

[24]) The Yukaghir, S. 38; vgl. Mickevič, A. A., S. 27 f.

an die Symptome der schizophrenen Katathonie erinnert. Jochelson meint, diese Epidemie sei durch eine Hungerperiode verursacht worden. Zu Anfang des 19. Jahrhunderts raste im Bezirk Nižne-Kolymsk die Volkskrankheit der sog. »schwarzen Krankheit» *(černaja nemoč)*; diese äusserte sich in hysterischen Ausbrüchen in Verbindung mit Diarrhöe und ergriff besonders die Frauen.[25] Noch mehrere andere hysterieähnliche Krankheiten sind aus Sibirien bekannt. Die *menerik*-Epidemie der Jukagiren im Jahre 1900 hatte auch die Lamuten ergriffen. P. S. Pallas erwähnt eine »Art von Wuth» vom Typus der Besessenheit, die im 18. Jahrhundert unter den jungen katschinzischen Frauen verbreitet war. Sie setzte bei der Menstruation ein, und die Kranken liefen beim Anfall aus der Jurte hinaus, brachen in unanständige Rufe aus, begleiteten diese mit obszönen Gebärden, rissen sich die Haare aus und machten Anstalten, Suicidium zu begehen.[26] Solche Ausbrüche kamen bis zu einem Mal in der Woche vor. Andre Erscheinungen von Massenpsychose treten bei den Burjäten auf und sind von Kulakov beschrieben, z. B. *ulejskie, mnogie* (»viele») und *najdur*(!).[27] Unter den Tungusen hat D. A. Kytmanov mehrere Arten von, hauptsächlich funktionellen, Neurosen beschrieben, wie auch Vitaševskij jakutische Hysterie anführt.[28]

Über Nervosität und Hysterie bei den Lappen berichtet J. E. Rosberg in »Lapplynne».[29] Er führt dort an: Nervöse lappische Klagetänze sowie Frauen, die wie Furien rasen und täglich mehrmals in Ohnmacht fallen. Besonders zur Hysterie neigen die Frauen unter den Kola-Lappen, den sogenannten Skolten.

---

[25]) P. Naumov, Zamečanija o nekotorych predmetach, učinennye v Nižne-Kolymske v 1821 g. etc.; zit. bei Zelenin, A. A., S. 731.

[26]) Reise durch versch. Provinzen des Russ. Reichs III, S. 403.

[27]) Zit. bei Zelenin, A. A., S. 724.

[28]) Kytmanov, Funkcion. nevrozy sr. tungusov Turuch. kr. i ich otn. k šam., Sovjetskij Sever 1930: 7—8, S. 82 ff.; Vitaševskij, Iz obl. pervob. psichonevroza. Etnogr. Obozr. 1911: 1—2 (nach Popovs Bibl.).

[29]) Uppsala, 1923 (gedruckt in Helsingfors), S. 102—109.

Rosbergs Ansicht jedoch, die nervöse Veranlagung sei in Sibirien nicht so ausgesprochen wie in Lappland, hat ihren Grund anscheinend in mangelnder Kenntnis der sibirischen Verhältnisse.

In der Læstadianischen Bewegung der lappischen Kirche im 19. Jahrh. kamen fast epidemisch erscheinende Ausbrüche einer »arktischen Hysterie» vor. Während des Gottesdienstes brachen die Zuhörer oft in laute, unartikulierte Rufe wie *hih!, huh!* u. dgl. aus, die nicht selten von Tanzen, Springen oder Hüpfen begleitet waren. Diese sogen. *liikutuksia*, die mit Ohnmacht enden konnte, trug den Læstadianern den Spottnamen »Hihhuliten» ein[29a]). Westeson beschreibt in seiner Arbeit über die Schüler Læstadius' Fälle von Massen-*liikutuksia* mit Lachen und Weinen, Tanz usw.[29b]). Bezeichnend heisst es von einer Frau, dass sie vor Wut in *liikutuksia* fiel[29c]). Ebenso wie der Schamane begann der læstadianische Volksprediger seine Verkündung sitzend[29d]). Dieser Ekstatismus konnte manchmal zu ganz schweren Ausschreitungen führen, so im Jahre 1852 zu Kautokeino, wo die Nichtgläubigen geschlagen und von denen zwei sogar getötet wurden[29e]).

Das bisher Gesagte gilt natürlich auch von den Eskimos; auch im arktischen Amerika kommen Geistesschwache häufig vor und sind sozial angesehen. Nach Boas »wurden die Geisteskranken bei den amerikanischen Eskimos als göttlich inspiriert betrachtet, und was sie sporadisch äusserten, wurde für Prophezeiung gehalten.» [30]) Aus dem Whitneyschen Buch »Hunting with the Eskimo» führt Miss Czaplicka [31]) Fälle von

---

[29a]) F. Nielsen-O. Andersen, Kirke-Leksikon for Norden, III S. 122. Vgl. über finnischen Ekstatismus Voipio, Folkpredikanter och falska profeter, bes. S. 93 ff., 176 f.

[29b]) Hj. Westeson, Ödemarksprofetens lärjungar, 2. Aufl., Stockholm 1930, S. 36, 43, 118 f.

[29c]) A. A., S. 58.

[29d]) A. A., S. 36.

[29e]) Vgl. hierüber Johan Turi, Muittalus samid birra. En bok om lapparnas liv, utg. av E. D. Hatt, Stockholm 1917, 183 ff.

[30]) Vgl. V. G. Bogoraz, K psichologii šamanstva, S. 6; zit. bei Zelenin, A. A., S. 726.

[31]) Aboriginal Siberia, S. 314 f.

Hysterie unter Grönland-Eskimos an. Als eine schamanoid-hysterische Epidemie kann vielleicht die eskimoische Habakuk-Bewegung angesehen werden, die am Ende des 18. Jahrhunderts in Kangamiut herrschte. Die sich um den eskimoischen Prophet Habakuk scharenden Gläubigen suchten durch ekstatische Luftsprünge den Himmel zu erreichen. [32])

Knud Rasmussen schildert in einer besonderen Darstellung die »arktische Hysterie» beim nördlichsten Volk der Erde, den Polareskimos. [32a]) Ein junger Mann wird plötzlich wild, zerstört alles, was er erreichen kann, sucht die andern zu töten, singt leidenschaftlich Geisterlieder und balanziert auf lebensgefährlichen Felsenabsätzen. Eine Frau singt leichenblassen Angesichts Lieder, stapelt allerlei Schutt als »Gaben» zusammen, schlägt sich den Kopf und zerreisst sich den Pelz. Eine andere stürzt ins Meer hinaus und läuft dann in's Gebirge. Solche Ausbrüche, sagt Rasmussen, »sind auffallend gewöhnlich im Herbst», [32b]) bevor die lange Polarnacht kommt. Rasmussen berichtet auch von einer epileptoiden nervösen Epidemie, die 1898 unter den Polareskimos im Zusammenhang mit einer Hungerperiode raste. [32c])

Ernste Symptome verschiedenartiger Reaktionen dem Dasein gegenüber sind es also, die wir im gesamten Arktikum überall angetroffen haben. Grösstenteils sind es Erscheinungsformen, welche an Reaktionen hysteroider und hysterischer Art erinnern, sowie anormal stark ausgeprägte nervöse »Labilität» der Psyche. Doch können wir auch andre Dinge, nicht konstitutiven Charakters, ahnen, und es treten ausserdem, wenn auch seltener, Fälle auf, die an mano-depressive Symptome mit taedium vitae erinnern. Vergleicht man nun dieses von arktischen Gegenden entrollte Bild mit der *relativen* psychischen Volksgesundheit in andern geographischen Breiten, so fällt die Feststellung nicht schwer, dass Fälle abnormer psy-

---

[32]) K. Rasmussen, Mindeudgave III, S. 267; vgl. O. Elgström, Moderna eskimåer, S. 103 ff.

[32a]) K. Rasmussen, Nomadblod, Sthlm 1916, S. 73—79.

[32b]) A. A., S. 74.

[32c]) A. A., S. 125.

chischer Reaktion in bisweilen epidemischem Umfang nirgends sonst in der Welt in auch nur annähernd gleicher Dichte und Intensität wie im Arktikum emporwuchern. Dies hat auch einer der besten neuzeitlichen Kenner Nordasiens, der Russe Dm. Zelenin, klar erkannt; denn er schreibt in dem französischen Résumé seiner grösseren Arbeit »Kult ongonov v Sibiri» Folgendes: »Dans le nord, ces psychoses étaient beaucoup plus répandus qu'ailleurs».[33]) Im Hinblick darauf kann man trotz Miss Czaplickas Ausführungen der Redensart von der »arktischen Hysterie» eine gewisse Berechtigung nicht versagen; zwar nicht in dem Sinne, dass primitive »Hysterie» und hysteriforme Reaktionen nur am Polarkreise anzutreffen wären, aber doch insofern, als abnorme Reaktionen des hysterischen oder überhaupt dissoziativen Typus nirgends so reichhaltig und in so vielen schweren Fällen vorkommen wie eben hier — wie denn überhaupt die arktische Volkspsyche vor allen andern gekennzeichnet ist durch eine charakteristische nervöse Sensibilität.

Diese Verhältnisse sind anscheinend nicht, wie Miss Czaplicka meint, konstitutiv für gewisse rassenbiologische Komplexe. Auch haben sie nichts mit ethnologisch-ethnographischen Merkmalen zu tun, welche sich in langer Sonderentwickelung bei den verschiedenen Völkern herausgebildet haben. Sie sind vielmehr *durchaus durch die arktische Natur, die arktische Umwelt und das arktische Klima bedingt.* Das geht hauptsächlich aus zwei Umständen hervor: 1) Die älteren arktischen Völker, wie die Paläasiaten, welche jahrtausendelang im Arktikum gelebt haben, vermochten mit der Zeit aus sich heraus seelische Widerstandskräfte gegen den harten hysterieauslösenden Druck der Natur zu entwickeln; dagegen werden die Völker mit jüngerer arktischer Vergangenheit bedeutend schwerer von der »arktischen Hysterie» ergriffen; 2) auch indogermanische arktische Siedler hoher Kultur, wie Russen, Finnen oder Skandinaven, werden von der arktischen

---

[33]) Moskva-Leningr. 1936, S. 430.

Hysterie betroffen, und es treten bei ihnen oft recht schwierige Fälle auf.

Diese beiden Punkte will ich durch einige Hinweise begründen. Was den ersten betrifft, so braucht man ja nur an die türkischen und eine verhältnismässig kurze arktische Vergangenheit aufweisenden Jakuten denken. Selten findet man gemäss den Seance-Schilderungen Seroševskijs, Gmelins und Priklonskijs so langwierige und schwere Ekstasen wie bei diesem klassischen Schamanenvolk. Von Ostsibirien überhaupt kann hier die wichtige Feststellung Jochelsons angeführt werden: »It is most interesting to observe that arctic hysteria has not developed equally among all the tribes of northeastern Siberia. On the one hand, it seems to depend on how far the tribe has become acclimatized; for instance, among the Chukchee and Koryak, who belong to the more ancient inhabitants of that country, the disease is less frequent and of a milder form. On the other hand, among the new-comers, like the Yakut and Tungus, the disease is met more frequently, and is of more serious form». [34]) — Für den an sich auffallenden zweiten Punkt haben wir mehrere Belege. Zelenin erwähnt eine Art sibirische Hysterie, welche »*klikušestvo*» genannt wurde und bei Männern kaum vorkam. Diese Krankheit war auch unter den Frauen der russischen Siedler in den betreffenden Gebieten verbreitet.[35]) Von der arktischen Hysterie in Ostsibirien sagt Jochelson: »The Russian settlers also suffer from it». [36]) Die grosshysterische, glossolalisch-clownistische *pripadok* am Anadyr ergreift die Weiber der russischen Mischbevölkerung. [37]) Übrigens kann man hierbei an die kränklich überspannte und bizarre Korpela-Bewegung denken, die vor einigen Jahren unter den Bewohnern der schwedischen Lappmark aufkam, sehr schwere Fälle aufwies und dort in gewissen Resten noch besteht; die von dieser Bewegung ergriffenen Bewohner waren von der festen

[34]) The Yukaghir, S. 30.
[35]) Ideologija sib. šam., S. 731.
[36]) The Yukaghir, S. 30.
[37]) Bogoraz, K psichologii šamanstva, S. 7 f.

Erwartung erfüllt, eine fliegende Arche Noah werde alle Gläubigen aufnehmen und fortführen (Schamanenkomplex) [38])

Man hat oft die verschiedenen Momente in der arktischen Natur, die möglicherweise Hysterie hervorrufen, hervorgehoben. Miss Czaplicka sagt sogar, dass »nearly all travellers ascribe these hysterical maladies to arctic conditions, namely, dark winter days, light summer nights, severe cold, the silence, the general monotony of the landscape, scarcity of food, &c.» [39]) Auch Jochelson meint: »In their case it may be assumed that the cause of the disease lies in the psychical effect which nature in the Arctic, its coldness, its dark days in winter and light nights in summer, and its general monotony, have on the mind of man».[40]) Natürlich trifft das alles zu. Besonders die im Arktikum herrschende Verteilung von Helligkeit und Finsternis muss auf eine primitive Psyche stark hysterieauslösend wirken, auch die Kälte, die Öde usw. Es sind aber zwei Faktoren, bei denen ich einen Augenblick verweilen möchte: Wohnungsverhältnisse und Nahrung. Das enge Erdhaus der Polareskimos oder das finstere Winterhaus der Angmagssaliken [41]), in dem mehrere Familien zusammenwohnen und für jede ein Raum von nur 1 bis 1 ½ Meter Breite auf der Pritsche zur Verfügung steht, können ja nicht gerade nervenberuhigende Faktoren sein.

Wichtig scheint mir aber auch das Essen zu sein. Schon Miss Czaplicka sprach ja davon, und Jochelson sagt: »On the other hand, the development of arctic hysteria depends

---

[38]) Man kann z. B. an den Geister-»Baad» denken, der nach dem Glauben der norwegischen Lappen im 18. Jahrhundert zu dem Noiden durch die Lüfte fuhr (Leem, Beskrivelse over Finmarkens Lapper, 1767, S. 477), oder an den Schlitten, worin der Samojedenschamane zum Mond oder Himmel hinauffuhr (M. A. Castrén, Reseminnen [Nord. resor och forskn. I, 1852], S. 272 f.; G. A. Starcev, Samojedy [nenča], Leningr. 1930, [nach Popovs Bibl.]).

[39]) Aboriginal Siberia, S. 321.

[40]) The Yukaghir, S. 30.

[41]) Vgl. Therkel Mathiassen, Eskimoerne i Nutid og Fortid, S. 58 und 67 f.; vgl. das enge Schlafzelt der Renntier-Tschuktschen (Bogoraz, The Chukchee, S. 170 ff.).

on the mode of life of the tribe, and on their food. Thus, according to my observations, it is less common in people of nomadic habits than in those who have fixed settlements; and during times of famine it becomes more acute».[42]) So mag es sich allerdings verhalten — aber dennoch könnte man die Frage aufwerfen, ob nicht der Mangel an Sonne, Licht und Raum sowie der Mangel an Nahrungsmitteln und die naturgegebene Einförmigkeit der Nahrung ein Ganzes ausmachen, das von einem Gesichtspunkt aus als Mangel an den für normale Lebensführung notwendigen *Vitaminen* angesehen werden müsste.[43]) Man weiss doch, dass in Grönland ganze Eskimostämme an Skorbut zugrunde gegangen sind, und Skorbut ist eine der Krankheiten, die am sichersten durch Avitaminose hervorgerufen werden. Zudem sollen mehrere Vitamine für Aufbau und normales Arbeiten des Nervensystems nötig sein. Zu diesen soll das B 1-Vitamin gehören, und gerade dies entstammt den tieferstehenden Pflanzen. Und an Pflanzennahrung ist ja das Arktikum besonders arm.[44]) Die A- und C-Vitamine sind in grünenden Pflanzen und Blättern vertreten. Ferner: Die Vitamine B 1, B 2 und C kommen am wenigsten in der Hauptnahrung der kalten Zonen, den Fetten und Ölen, vor. Das C-Vitamin findet sich zwar bei neugeschlachteten Tieren, verschwindet jedoch sehr schnell bei Lagerung, und es ist zu bedenken, dass der Tagesbedarf besonders an diesem Vitamin recht gross ist. Überhaupt gilt für die Vitamine im allgemeinen, dass sie ziemlich flüchtig sind und dass diese Verflüchtigung besonders bei langem Kochen eintritt. Und nirgends dauert wohl das Kochen des Fleisches so lange wie bei den Eskimos; dort erwärmt die sparsame Tran-Lampe Tag um Tag den Inhalt der grossen Kessel.[45]). Spasmodische

---

[42]) The Yukaghir, S. 31.

[43]) Die folgenden Angaben über die Vitamine sind hauptsächlich den drei nachgenannten populären Darstellungen entnommen: Ottar Rygh, Vitaminernes gåte, Cappelens bibl. for kultur og natur, Oslo 1932 (2 Opl.); G. v. Wendt, Vitaminer. Hälsa och liv, Stockholm 1929; E. M. P. Widmarks Artikel »Vitaminer» in Svensk Uppslagsbok 1936.

[44]) Kaj Birket-Smith, Eskimoerne, København 1937, s. 104.

[45]) Vgl. Th. Mathiassen, A. A., S. 82; Kaj Birket-Smith, A. A., S. 146 f.

Krankheiten nach Art gewisser Erscheinungen bei den oben beschriebenen arktischen psychiatrischen Erscheinungen können Folge einer Avitaminose sein. Eine Folge des Mangels an D-Vitaminen ist die Spasmophilie der kleinen Kinder, verbunden mit abnormer Empfindlichkeit der motorischen Nerven, mit Zuckungen, Krämpfen und Muskelkonvulsionen, besonders in den Extremitäten. Dies Leiden tritt meistens am Ende des Winters auf; es kann sich auch in Spasmen an den Sprechwerkzeugen äussern. Neigung zu bestimmten Krankheiten, vornehmlich während der kalten Jahreszeit, hängt mit Avitaminose zusammen. Unter anderem hat die schwedische medizinische Norrlandsuntersuchung die für arktische Gebiete bestehende Gefahr der Avitaminose blossgelegt. Bekanntlich haben bestimmte Avitaminose-Krankheitstypen oft ein ziemlich genau umrissenes Verbreitungsgebiet, beispielsweise Beri-beri und Pellagra. [46]) Was ist also natürlicher als die Annahme, dass es in der arktischen Zone ein ganz bestimmtes nervöses Volksleiden gibt, das neben andern Faktoren auch den einer arktischen Avitaminose von bestimmtem Charakter zur Voraussetzung hat! Unter diesem Gesichtswinkel erscheint es auch natürlich, dass die »arktische Hysterie» eine Krankheitserscheinung für sich darstellt.

Die psycho-pathologische Grundlage des Schamanismus

Nun erhebt sich die Frage, auf welche Art jene gerade in arktischen Gebieten auftretenden anormalen Reaktionsformen dem Dasein gegenüber, die man etwas vereinfachend »arktische Hysterie» genannt hat, mit dem arktischen Schamanismus zusammenhängen. Zwar hat der bekannte schwedische Psychiater Henrik Sjöbring gezeigt, wie »verschiedene Hauptformen der degenerativen psychischen Anormalitäten, deren eigentliche Ursache in einer eigenartigen psychischen Anlage liegt, ihren Grund in minderwertigen Varianten verschie-

[46]) W. Stepp u. P. György, Avitaminosen und verwandte Krankheitszustände, Berlin 1927, S. 541 ff., 689 ff.

dener dispositionellen Einheiten der psychischen Anlage haben».[47]) Doch verneint Sjöbring durchaus nicht die grosse Bedeutung der Umwelt, der Herabsetzung der Kräfte etc. für die hysterische Reaktion;[48]) ja, der Schwede Erik Goldkuhl legt besonderen Wert darauf, dass bei Psychosen auch die nicht konstitutionellen Faktoren wie »die Milieueinflüsse» berücksichtigt werden.[49]) Und übrigens: Im vorstehenden Kapitel haben wir ja 1) den Schamanismus durch fünf in der Hauptsache religionsgeschichtlich gefasste Distinktionen definiert und sein Gebiet auf die arktische Völkergruppe beschränkt; 2) haben wir innerhalb derselben Völkergruppe ein überstarkes Wuchern anormaler psychischer Reaktionsformen — wie es in gleicher Intensität und Dichte bei andern primitiven Völkern nicht antreffbar ist — festgestellt. Daher würde es psychologisch wie religionsgeschichtlich etwas sonderbar erscheinen, wenn diese beiden Phänomene, welche ja doch beide auf dasselbe geographische Gebiet beschränkt sind und zudem beide eine sich teilweise ähnlich äussernde nicht normale psychische Reaktion darstellen, nichts miteinander zu tun haben sollten.

Auch sehen wir, dass die meisten führenden Schamanologen und Forscher den Standpunkt vertreten, der Schamanismus sei im Arktikum verknüpft mit einer »nervösen Labilität», der sogenannten »arktischen Hysterie», oder habe sie sogar als Grundlage. V. F. Troščanskij bezeichnet die jakutischen Schamanen als »neuropathische Subjekte mit deutlicher Neigung zu hysterisch-epileptischen Ausbrüchen» und sieht wie wir oben sahen als einziges Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Schamanentum und dem *menerik*-Leiden das willkürliche Hervorbringen der Psychose seitens des Schamanen an. Auch sahen wir, dass die *najguršin*

---

[47]) Psykisk konstitution och psykos (deutsches Résumé: »Psychische Konstitution und Psychose»), Svenska Läkaresällskapets handlingar, 45: 4, 1919, S. 492.

[48]) A. A., S. 487.

[49]) Persönlichkeitsanalyse und positive Neurosendiagnostik, Acta psychiatrica et neurologica XI: 4, 1936, S. 747.

bei den Burjäten ohne weiteres zu Schamanen ernannt wurden oder dass die Schamanen bei den Wogulen recht oft in ihrer Kindheit Epileptiker waren.[50]) V. G. Bogoraz bezeichnet den Schamanismus als »eine Religionsform, die durch eine Auswahl der nervenschwächsten Menschen geschaffen worden ist».[51]) Fel. Kon charakterisiert die Schamanen als »Menschen, welche krank und nervös sind, an Halluzinationen leiden und in somnabulem Zustande umhergehen».[52]) Noch deutlicher drückt sich K. M. Ryčkov, der selbst mehrere Angaben über hysteroepileptische Anfälle und psychopathologische Faktoren im Schamanismus gesammelt hat,[53]) aus: »Der Schamanismus ist eine psychopathologische Erscheinung. Er hängt mit der Hysterie, den epileptischen und stark ausgeprägten nervösen Ausbrüchen zusammen. Die Schamanen sind nervös impulsive Personen mit äusserst nervös-kränklicher Anlage, die von Kindheit auf vorhanden ist und durch Vererbung verstärkt wird. Daher spielen Faktoren rein psychopathologischer Art bei der Entstehung des Schamanismus eine wesentliche Rolle».[54]) In einem kleinen die Überschrift »Zur Psychologie des Schamanen» tragenden Kapitel hat G. Nioradze mehrere Belege zusammengestellt.[55]) So soll sich bei den Sojoten die Anlage zum Schamanentum äussern in *tenek,* »Idiotismus», *chaldscharan,* »unheilbarem Wahnsinn», *aloystain wirgin,* in einem »Besessensein vom Bösen» und *aloystain kidschi,* in »Geistesstörung mit seltenen hellen Augenblicken». Bei besonders mächtigen Schamanen der Tschuktschen, Burjäten und Jakuten werden nach Bogoraz lange Perioden gefährlichen »Wahnsinns» erwähnt. Nioradze

---

[50]) Für das alles siehe oben S. 11, und Troščanskij, Ev. černoj very etc., S. 119.

[51]) K psichologii šamanstva, S. 6; auch zit. bei Zelenin, Ideologija sibirskogo šamanstva, S. 726.

[52]) Zit. nach D. Zelenin, ebd.

[53]) Jenisejskie tungusy, Suppl. z. Zemlev. 3—4, 1922, S. 113 ff.

[54]) O religioznych vozzrenijach i šamanizme sib. inorodcev; zit. nach Zelenin, ebd.

[55]) Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern, S. 50 f.

selbst fasst es so zusammen, dass »die Schamanen anormale Menschen.... mit einem stark reizbaren Nervensystem», »Menschen von ausserordentlicher Nervosität» seien. Leo Sternberg hebt hervor, dass die Schamanen »Individuen» seien, »die am leichtesten der *Hypnose und Autosuggestion* zugänglich sind. Von Kindheit an ist der zukünftige Schamane durch die Idee seiner Protektion seitens der *kechn* hypnotisiert und benutzt während seiner Séancen des Beschwörens alle zur Autosuggestion erforderlichen Mittel». [56]) G. V. Ksenofontov erzählt von einem jakutischen Schamanen, der vor dem Durchbruch der Schamanenanlage 3 Jahre wahnsinnig war: »Nach den Anfällen von hysterischem Singen fiel er in einen Zustand von Gefühlslosigkeit und konnte seine Umgebung nicht gut erkennen; er musste sogar gefesselt werden.» [57]) Einem anderen Schamanen bei Ksenofontov wurde von einem Hysteriker assistiert.

In seiner aufschlussreichen Übersichtsarbeit »K psichologii šamanstva u narodov Severovostočnoj Azii» [58]) berührt V. G. Bogoraz oft das Problem der hysteroiden oder nervösen Grundlage des Schamanismus. So sagt er einleitend in seinem Definitionskapitel: »Beim Studium des Schamanismus begegnen wir insbesondere ganzen Kategorien von Männern und Frauen, die von einer krankhaft nervösen Erregtheit ergriffen und zeitweise unzweifelhaft abnorm oder völlig wahnsinnig sind. Besonders oft kann man das bei Frauen, die ja überhaupt mehr als die Männer für Neurosen disponiert sind, beobachten.» Die Schamanisten sind sehr leicht von bestimmten Ideen, z. B. von dem Gedanken an den bevorstehenden Tod, beeinflusst worden. Auch im Privatleben sind sie oft sehr nervös. Ein von Bogoraz beschriebener tschuktschischer Schamane vermochte nie still zu sitzen und war besonders im Rausch ganz unerträglich.

M:me N. P. Dyrenkova behandelt in ihrer 1930 veröffent-

---

[56]) Die Religion der Giljaken, Archiv f. Rel.-wiss. VIII, 1905, S. 469.

[57]) Legendy i rasskazy o šamanach etc., Moskva 1930, S. 41.

[58]) Etnografičeskoe Obozrenie 22, 1910: 1—2, S. 5 f., 19.

lichten Studie »Polučenie šamanskogo dara po vozzrenijam tureckich plemen« [58a]) die nervösen oder hysteroiden Anfälle, die bei den türkischen Schamanisten der Berufung als Schamane voraufgehen. Der werdende kirgisische *baksy* bekommt nervöse Anfälle, und die sie begleitenden Halluzinationen bringen die Vorstellung hervor, dass die Geister ihr Opfer verfolgen; singend bittet er darum, nicht gepeinigt zu werden. Der schorische Schamanenadept erkrankt, verliert das Gedächtnis, kann nicht sprechen und nicht die Hände bewegen. Bei den Sagajen schlugen die Geister einen Knaben derart, dass er zwei Stunden lang bewusstlos lag; ein sagajischer Adept, nervenkrank, schrie in der Nacht und lief hinaus — hinterher wusste er nicht, wo er gewesen war. Bei den Katschinzen war ein Mann 30 Jahre lang nervenkrank, bevor er Schamane wurde. Sehr wird auch der jakutische Adept gepeinigt: Er wird von den Geistern mit Riemen geschlagen, sein Kopf wird zerrissen, sein Fleisch gekocht und seine Knochen gezählt. Der *baksy* zittert, und der Kopf ist ihm von Schwindel benommen; der Altaier stirbt bisweilen infolge der Anfälle.

Mehrere andre russische Verfasser haben mit bisweilen sehr prägnantem Nachdruck die Abhängigkeit des Schamanismus von den bei dem betreffenden Volk besonders verbreiteten Neurosen oder von allgemein vorkommenden abnormen Reaktionsarten der Psyche hervorgehoben. Dabei haben sie meistens an psychoneurotische Erscheinungen funktioneller oder reaktiver Art gedacht. Schon in den Jahren 1861 und 1865 suchte M. F. Krivošapkin in zwei verschiedenen Arbeiten das Problem der Entstehung des Schamanismus hauptsächlich von medizinischem Gesichtspunkt zu betrachten. [58b]) Er erklärte den Schamanismus als eine Erscheinung physiologisch-pathologischer Art und wies auf die enge Verbindung hin, die zwischen dem Schamanentum einerseits und

---

[58a]) Sbornik Muzeja Antropol. i Etnogr. (Akad. Nauk) IX, 1930, S. 267 ff.; vgl. L a n k e n a u in Globus 22, 1872, S. 279.

[58b]) Šamanstvo s fiziologičeskoj točki zrenija, Svetoč 1861: 8; und bes. Jenisejskij okrug i jego žizn, S.-Peterburg 1865, I, S. 310 ff.

der oben beschriebenen hysteroiden *klikušestvo* sowie einer hysteroiden Scharlatanerei anderseits besteht. Die Psyche des Schamanen sei abnorm, er sei ein Mensch von abnorm nervösem Temperament, der ausserdem auf seine Zuhörer eine grosse suggestive Macht ausübe. Im Jahre 1911 stellte N. Vitaševskij bei den Jakuten einen Zusammenhang zwischen dem Schamanismus und einer ursprünglichen hysterischen Psychoneurose fest.[58c]) Und Grum-Gržimajlo hat 1926 die Schamanen als Menschen mit psychischen Abnormitäten angesehen.[58d]) D. A. Kytmanov hebt 1930 mit besonderer Schärfe die Notwendigkeit hervor, den Schamanismus von medizinischer Seite aus zu erforschen; die wahrscheinliche Ursache des tungusischen Schamanismus seien die funktionellen Neurosen, die im Gebiete Turuchansk eine grosse Verbreitung haben.[58e])

Natürlich dürfen wir uns bei Beurteilung der abnormen psychischen Reaktionsformen, die sich uns wohl teils in der »arktischen Hysterie» und teils im Schamanismus zeigen, nicht blind sehen an dem von Ethnographen erfundenen Terminus »arctic hysteria». Somit dürfen wir nicht ohne weiteres den Schamanismus als eine Art Hysterie erklären. Wie kompliziert im Gegenteil das Ganze ist, könnte man zunächst vielleicht mit einem Hinweis auf die Frage der Vererbung des Schamanentums beleuchten.

Ob nun diese Vererbung — wie man vielleicht aus Darstellungen von z. B. Jochelson und Banzarov schliessen könnte[59]) — gebunden ist an eine Entwickelung des sogenannten berufsmässigen Schamanentums aus einem bei subarktischen

---

[58c]) Vitaševskij, Iz oblasti pervobytnogo psicho-nevroza, Etnogr. Obozr. 1911: 1—2.

[58d]) Zapadnaja Mongolija i Urjanchajskij kraj III, Leningr. 1926, S. 135 ff.

[58e]) Funkcionalnye nevrozy sredi tungusov Turuchanskogo kr. i ich otnošenie k šamanstvu, Sovj. Sever 1930: 7—8, S. 82 ff. (Vgl. zu Fussn. 58 b—58 e: A. A. Popov, Materialy dlja bibliogr. russk. lit. po iz. šam. sev.-az. narodov, Leningr. 1932).

[59]) Jochelson, The Koryak, S. 48 (Familienscham. > prof. Scham.);

und bei älteren, »akklimatisierten», arktischen Völkern besonders hervortretenden, weniger ekstatischen Opferpriesterwesen, dem sogenannten Familienschamanentum, sei zunächst dahingestellt: jedenfalls sprechen viele Berichte für Vererbung gerade des grossen Schamanentums. Von den Burjäten berichtet Potanin, dass der Schamane die Würde am liebsten durch Vererbung überkommen haben soll; B. E. Petri lässt *utche* sich sowohl von Vater wie Mutter vererben;[60]) Agapitov-Changalov meinen, dass »jeder Burjäte Schamane werden kann, am liebsten aber der, welcher unter seinen Vorfahren... einen Schamanen gehabt hat.»[61]) Gerade umgekehrt (in gewisser Hinsicht) behauptet aber G. Sanžejev von den Burjäten: »Schamane kann nur werden, wer in der Zahl seiner Vorfahren (in väterlicher und mütterlicher Linie) Schamanen besitzt; der gewöhnliche Mann kann kein Schamane werden.» [62]) Bei den Jenisseiern kann nach Anučin heutzutage nur der ein Schamane werden, unter dessen Ahnen sich Schamanen befanden, aber das ist infolge Endogamie in den meisten Familien meistens auch der Fall. [63]) Der Beruf des kazakischen *baksy* wird nach Čekaninskijs Ansicht am liebsten vererbt, da er auf erblichem Verfall des Nervensystems beruht. [64]) Anochin stellt bei den besseren altaischen Schamanen 8 bis 9 Schamanen-Vorfahren fest, und auch Radlov bezeugt hier Vererbung in den Ahnenlinien beiderlei Geschlechts. [65]) Bei den Tschuktschen ist nicht Vererbung

---

D. Banzarov, Černaja vera ili šamanstvo u mong. (neue Ausg.), S.-Peterb. 1891, S. 107 ff. (auf einmal Familienscham. und prof. Scham.).

[60]) Vgl. Stadling, A. A., S. 64; Petri, Škola šamanstva... Trudy etc. Gos. Irk. Univ., 5, 1923, S. 404 ff. (Popovs Bibl.).

[61]) Mat. dlja iz. šam. v Sib., Šam. u burjat Irk. gub., Izv. Vost.-Sib. Otd. Imp. R. Geogr. Obšč. XIV: 1—2, 1883, S. 44.

[62]) Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjäten, Anthropos XXIII, 1928, S. 977.

[63]) Očerk šam. u jenisejskich ostjak., Sborn. Muz. Antr. i Etnogr. II: 2, 1914, S. 23.

[64]) »Baksylyk», Zap. Semipal: otd. obšč. izuc. Kazakst. 1, 1929, 18, S. 78.

[65]) Anochin, Mat. po šam. u Altajcev., Sborn. Muz. Antr. i Etn. IV: 2, 1924; Radlov, Aus Sibirien II, S. 16.

sondern individuelle Inspiration ausschlaggebend.[65a]) Bei den Lappen wird Veranlagung, nicht aber unbedingt Vererbung, gefordert.[65b]) Von den Jurak-Samojeden bezeugen Kercelli, Kuznecov, Liveneč, Pavlovskij und Tretjakov, dass die Schamanenkraft häufig vererbt werde.[65c]) Im übrigen hat es fast den Anschein, dass die Notwendigkeit der Vererbung dieses Berufs im Subarktikum besonders hervorgehoben wäre: sie könnte vielleich ebensowohl konventionell wie mendelsch bedingt sein. Jedenfalls dürfte Zelenin entschieden zu weit gehen, wenn er alle Hilfsgeister aus den Schamanen-Vorfahren herleitet.

Wenn wir nun das, nicht untrügliche, Schlüsselwort Hysterie betrachten, können wir die Beobachtung machen, dass das damit in Zusammenhang stehende Vererbungsproblem von verschiedenen Forschern verschieden aufgefasst wird. Der schwedische Popularisator des Hysterieproblems, J. Alfvén, ist am ehesten geneigt, die hysterophilen Eigenschaften für vererbbar zu halten, während er die voll ausgebrochene Hysterie als von sozialen und umweltbestimmten Reizen hervorgebracht ansieht.[66]) Kretschmer betrachtet als erblich einen allen Tieren, sogar den tiefststehenden, gemeinsamen Schutzinstinkt.[67]) Sjöbring hebt bei den hysterischen Eigenschaften die konstitutionelle Seite hervor, welche im hysterischen Grundzustand zum Ausdruck kommt,[68]) denkt ja aber eher an natürliche Variation als an strikt mendelsche Vererbung.

Bei Prüfung des Materials kommt es einem vor, als ob gewisse Erscheinungen beim arktischen Schamanismus auf eine psychische Dissoziation hindeuten; schwer zu sagen ist dabei, ob diese Dissoziation als nur reaktiv in all ihren

---

[65a]) B o g o r a z, The Chukchee, S. 414 f.

[65b]) C h a r u z i n, O nojdach u drevnich i sovremennych loparej, Etnogr. Obozr. 1889: 1, S. 49.

[65c]) Vgl. P o p o v s Bibliographie.

[66]) Hysterien och dess psykologiska struktur, Stockholm 1933, S. 160 ff.

[67]) Über Hysterie, 2. Aufl., Leipzig 1927, S. 6—18.

[68]) Psykisk konstitution och psykos, S. 487.

Erscheinungsformen angesehen werden kann, d. h. ob sie auf rein funktionellem Grund steht, oder ob sie darüberhinaus zuweilen als organisch bedingt anzusehen wäre. Was die Tracht und den Kopfputz der Schamanen betrifft, so scheint über grosse Teile des arktischen Gebiets hinweg eine Zusammenstellung offenbar bizarrer Fetzen charakteristisch zu sein. Hierfür sind ausgezeichnete Beispiele neun von Troščanskij abgebildete Jakutentrachten, wo alles mit Fetzen, klirrenden Metallgegenständen usw., ohne jede für uns erkennbare Ordnung, überladen ist. [69]) Die mehr subarktische Schamanentracht tritt uns in fünf von Anochin abgebildeten Altaierbekleidungen entgegen, wo weniger Metall und mehr Stil in der Anordnung der Tuchstreifen [70]) zu merken ist. Bei Betrachtung des Bildes eines sojotischen Schamanen mit seinen dicht vor dem Gesicht herabhängenden Fetzen [71]) fällt uns Gadelius' Bild von einer katathonen Frisur ein. [72]) Ebenso kann eine gewisse Ähnlichkeit vielleicht festgestellt werden zwischen den Abbildungen, die eskimoische Angakoqs von ihren Hilfsgeistern [73]) angefertigt haben, und gewissen schwarzschattierten Bizarrmonstren in katathonen Zeichnungen. [74]) Auch geht es bei den Schamanisten eine bizarre Umdrehung und Verzerrung normal gegliederter Erscheinungen [75]) nebst einer Perseveration, welche mit Ekolalie und Ekopraxie zusammenhängen kann [76]), zu entdecken. Zur ersten Sorte gehören grönlandeskimoische Geister wie z. B. Asiaq, die

---

[69]) Evoljucija černoj very etc., S. 187 ff.

[70]) Materialy po šam. u altajcev, S. 34—38.

[71]) Siehe z. B. Ørjan Olsen, Et primitivt folk, Kristiania 1915, S. 102; G. Nioradze, A. A., Abb. 14 (bei S. 56).

[72]) Det mänskliga själslivet, III, S. 152.

[73]) Siehe z. B. Knud Rasmussen, Den store Slæderejse, bei S. 120; derselbe, Fra Grønland til Stillehavet, (Mindeudgave II bei S. 176); Kaj Birket-Smith, Eskimoerne, S. 179, 181, 188; für ähnliche Monstren unter den asiatischen Schamanenvölkern vgl. Kai Donner, Ethnological Notes about the Yenisey-Ostyak, Mém. Soc. F.-ougr. 1933, S. 97.

[74]) Gadelius, Det mänskliga själslivet III, S. 154.

[75]) Vgl. Gadelius, A. A., III, S. 117 ff.

[76]) Vgl. Gadelius, A. A., III, S. 129 f., 141.

Herrscherin der Winde, deren Körper- und Gesichtsteile bizarr verdreht sind,[77]) oder bizarre sibirische Ongonen, auf welche nach Zelenin der Schamane die Krankheit eines Patienten überträgt.[78]) Als Perseveration kann man die bekannten wiederholten Lautkomplexe während der Seance, wie z. B. die Wiederholungen eines jakutischen Geistermahnungsliedes,[79]) die stehenden Phoneme einer grönländischen Seance[80]) oder das ekolalische Gänseschnattern der Altai-Seance[81]) betrachten. Die Halluzinationen und Vorstellungen von Verwandlung oder Besessenheit sind auch gute Beispiele für eine dissoziative Reaktion. Besessenheit kommt, wie wir sehen werden, im Schamanismus oft vor, und manche meint auch,[82]) in verschiedene Geister verwandelt zu werden. Die systematisierte Einteilung von Influenzen, deren Ursprung der Geisterwelt zugeschrieben wird, in verschiedene Subjekte mit besonderen Eigenschaften — wie man das bei Schamanen beobachten kann[83]) — erinnert vielleicht an das, was Magnan als »délire systematisé chez les dégénérés» bezeichnete.[84])

Mit den Verfolgungsideen oder den Vorstellungen eines Auserwähltseins einer paranoiden Reaktion oder Paraphrenie haben wohl die arktischen Vorstellungen von der Berufung und Auslese des werdenden Schamanen durch die Geister eine gewisse äussere Ähnlichkeit. »Etwas soll geschehen, soll gefühlt werden, sich zeigen oder gehört werden».[85]) Hier könnten mehrere Schilderungen angeführt werden: Knud

---

[77]) Myter og Sagn fra Grønland I, 1921, Abb. F. S. 104.

[78]) Zelenin, Kult ongonov v Sibiri, Abb. S. 147, 267, 283.

[79]) Seroševskij, Jakuty I, S. 641 f.

[80]) Gustav Holm, Ethnologisk Skizze af Angmagssalikerne, S. 124 ff.

[81]) Radlov, Aus Sibirien II, S. 23.

[82]) Der Tschuktschenschamane wird Wolf oder Vogel (Bogoraz, The Chukchee, S. 436 f.), der Kupfereskimoische Wolf oder Eisbär (Rasmussen, Rep. 5. Thule Exp. IX, S. 35).

[83]) Vgl. Širokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, S. 160—176.

[84]) Gadelius, A. A., III, S. 119.

[85]) Gadelius, Det mänskliga själslivet III, S. 231.

Rasmussens Erzählung vom jungen Angakoq Utaq, den die Berggeister berufen, indem sie sich ihm zunächst auf einer Wanderung zeigen und ihn dann aufsuchen;[86]) Rasmussens Schilderung von dem nervösen, weinenden Migssuarniánga, dem sich in der Einöde der Zwerg Diskant offenbart[87]) Bogoraz' Erzählung von Aiñanwa't, der ruiniert und unglückselig wurde, weil er den Geisterstimmen nicht gehorchte;[88]) endlich soll auch Isaac Olsens Verzeichnis über solche Lappen, die von Geistern gepeinigt und bedroht wurden, Erwähnung finden,[89]) sowie auch der Bericht B. E. Petris von dem Widerstand des berufenen Burjäten.[89a]) und bes. die vielen Beispiele Dyrenkovas vom Zwang der Geister.[89b])

Mit all diesem aber ist natürlich noch nicht gesagt, dass wir hier besonders oft Schizophrenie antreffen müssten. Wohl aber sprechen die Befunde dafür, dass im Schamanismus ausser der Hysterie Zustände psychischer Dissoziation auftreten, die kaum als *nur* reaktiv oder als *nur* funktionell zu deuten sind. In diesem Zusammenhang wäre auch der Umstand nicht ausser Acht zu lassen, dass diese Menschen ausgesprochen primitiv und ausserdem zuweilen schwachsinnig sind. In welchem Maasse diese Umstände eine Entstehung derartiger psychopathologischer Züge erleichtern, hat neulich E. Goldkuhl[90]) hervorgehoben. Doch dürfte es wohl nicht so leicht sein, solche Erscheinungen in das Krankheitsbild der Hysterie einzugliedern.

Gleichwohl muss hier hervorgehoben werden, dass die meisten psychologischen Erscheinungen beim Schamanismus,

---

[86]) Grönländska myter och sagor, (die kürzere schwedische Ausgabe), Stockholm 1926, S. 42 f.

[87]) Myter og Sagn fra Grønland I, S. 22 ff.

[88]) The Chukchee, S. 418, 421 f.

[89]) J. Qvigstad, Kildeskrifter til den lappiske Mythologi II, Kgl. Nor. Vid. Selsk. Skr. 1910: 4, S. 52 ff.

[89a]) Škola šamanstva etc., a. St.; vgl. Ksenofontov, A. A., S. 41 ff.

[89b]) Polučenie šam. dara po vozzr. tureckich plemen.

[90]) Psykische Insuffizienzzustände bei Oligophrenien leichteren Grades, 1938.

insbesondere bei der schamanistischen Seance, unzweifelhaft zusammenhängen mit einer hysteroiden Reaktion dem Dasein gegenüber. Im grossen ganzen kommt also doch der alte Erklärungsgrund der Wahrheit am nächsten. Für wenige psychische Reaktionen sind die Definitionen verschiedenartiger als für die Hysterie. Während Kretschmer deren Urgrund in sich bei den primitivsten Wesen zeigenden Erscheinungen sieht, ist beispielsweise Sjöbrings Definition der Hysterie ziemlich eng. Dennoch haben mehrere Forscher, wie Gadelius, Kretschmer und Alfvén, die Konzentration auf die Aussenwelt und die Abhängigkeit vom Interesse der Umwelt als für die hysterische Reaktion charakteristisch hervorgehoben. »Unter Hysterie verstehen wir diejenige psychische Krankheit, deren Symptome aus dem Verlangen heraus entstanden sind, eben diese Symptome der Umgebung zu zeigen,» [91]) sagt Alfvén; hauptsächlich denkt er dabei wohl an die in der Kulturwelt auftretende Hysterie. Etwas Ähnliches trifft aber gewissermassen beim Schamanen zu. Das Schamanentum wäre undenkbar ohne die »Gemeinde» des Schamanen; vor ihr tritt der als Schamane Berufene auf und von ihrem Lob und Zutrauen ist er abhängig. Wie drastisch die Maassnahmen, wodurch der Auftretende grösstmögliche Aufmerksamkeit auf sich zu lenken sucht, bisweilen sein können, zeigt uns Širokogorovs Erzählung von einer tungusischen Schamanin; diese wurde von dem Geist, der von ihr Besitz ergriff, sichtbar schwanger, ihr Leib schwoll an, und sie bat, dass jemand unter den Anwesenden das Geisterkind bei der Geburt an sich nehmen möchte. [92]) Wie Kretschmer bei seiner Behandlung der Schreckneurose [93]) und Alfr. Lehmann in seiner einen guten Überblick gewährenden Darstellung der Hysterie [94]) hervorgehoben haben, kann die volle Hysterie bei gegebenen Vorbedingungen ausgelöst werden durch einen Unglücksfall, der eine starke psychische Er-

---

[91]) Hysterien och dess psykologiska struktur, S. 8.
[92]) Zitiert bei Zelenin, Ideologija sib. šam., S. 729.
[93]) Über Hysterie, 2. Aufl., S. 19 ff.
[94]) Overtro og Trolddom, 2 Udg. II, S. 341 f.

schütterung herbeiführt. Hier, auf dem Gebiete des Schamanismus, könnte man vielleicht Vergleiche anstellen mit mehreren von Bogoraz für Schamanenberufung (bei den Tschuktschen) beigebrachten Beispielen; besonders könnte man hier beispielsweise an das furchtbare Erlebnis Ka'teks auf dem schwimmenden Eisberg denken. [95]) Auch die im obenerwähnten Sinne auslösend wirkende lebensgefährliche Verwundung des Iglulik-Eskimo Niviatsian durch ein Walross, seinen werdenden Hilfsgeist, gehört hierher. [96])

Die alten französischen Hysteriologen, besonders Charcot und Richer, machten einen Unterschied zwischen »la petite hysterie», die etwa dem sogenannten hysterischen Grundzustand nahekommt, und »la grande hysterie», welche gleichbedeutend ist mit einer voll zum Ausbruch gekommenen schwereren Hysterie, gekennzeichnet durch hystero-epileptische Ausbrüche von charakteristischer Art und Periodizität. Nach Halluzinationen und dem Steigen der hysterischen Kugel in den Hals hinauf beginnt der Ausbruch mit tonischem und klonischem Krampf, wonach die sogen. Clown-Periode mit hysterischem Spannbogen und mit Schwebestellung beginnt. Zum Schluss kommt die Periode der Ausdrucksbewegungen. Das ist der klassische Ausbruch, wie ihn Richer in seinen »Études cliniques sur la grande hysterie» beschrieben hat [97]). Doch gehört in Wirklichkeit ein so vollständiger Ausbruch wie dieser gemäss Alfr. Lehmann zu den Seltenheiten; [98]) im allgemeinen werden eine oder mehrere Phasen übersprungen oder sind in ihrer Ausdehnung begrenzt. Im Hinblick darauf müssen wir gestehen, dass das Krankheitsbild der »grossen Hysterie» demjenigen der abnormen psychischen Reaktionsformen, die im Arktikum auftreten und unter der Bezeichnung »arktische Hysterie» zusammengefasst werden, nicht

---

[95]) The Chukchee, S. 422 f.

[96]) K. Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, Rep. 5 Thule Exp. VII: 1, S. 120 f.

[97]) Paris 1885; ein gutes Referat bei Lehmann, Overtro og Trolddom 2. Aufl., II, S. 353—358.

[98]) A. A., S. 358.

allzu unähnlich ist. Besonders gilt das von der typischen Schamanenkrankheit *menerik* mit ihrer traumatischen Exogenität und ihren periodischen vielfach abgestuften hysteroepileptischen Ausbrüchen. Das erinnert uns an die oben angeführte Distinktion Troščanskijs zwischen *menerik*-Kranken und Schamanen; wir erfuhren da, dass die *menerik*-Kranken nicht durch eigenen Willen den Ausbruch hervorrufen konnten. [99]) Auch kann eine zu voller Entfaltung gelangte schwere Seance, wie sie bei den Hochschamanenvölkern vorkommt, einem Ausbruch der »grossen Hysterie» teilweise ziemlich ähnlich sein. Beispielsweise könnte man denken an die klassische Beschreibung einer jakutischen Seance durch Seroševskij, die allerdings nicht bis zum kataleptischen Zusammenbruch führte. Auch hier sind drei Stadien zu beobachten. Nach einer ruhigeren Einleitungsperiode, die von dem Herbeirufen der Geister beherrscht ist, folgt eine der Clown-Periode gewissermassen entsprechende: Von seinem Hilfsgeist besessen, tanzt der Schamane wild mit verzerrten Gesichtszügen und mit Schaum vor dem Mund. Ihr schliesst sich eine dritte Periode an, wo er ruhiger wird, Hymnen singt, betet und freundliche Reden führt; dieser Zustand liegt ja nicht allzu weit von demjenigen der Ausdrucksbewegungen ab. [100]) Wer durchaus alle von Richer angeführten Standard-Phasen zusammenhaben will, kann beispielsweise auf Alfvén hingewiesen werden; dieser hat hervorgehoben, dass die äusseren Bedingungen und überlieferungsmässigen Formen, ja sogar die besondere Interessensphäre der untersuchenden Personen, jener hysterischen Reaktion ein besonderes Aussehen gegeben haben. [101]) So hatten ja die von Charcot beobachteten Personen eine Vorliebe für Spannbogen und Clown-Periode, die von Janet beobachteten für Persönlichkeitsspaltung. Ein hysterischer Ausbruch kann ja, wenn sich die Isolierungstendenz sowohl über innere wie äussere Orien-

---

[99]) Evolj. černoj very u jak., S. 120.

[100]) Seroševskij, Jakuty I, S. 639 ff.; vgl. J. G. Gmelin, Reise durch Sibirien II (1752), S. 351 ff. (grosse Jakutenseance mit Ohnmacht).

[101]) Hysterien, S. 149.

tierung erstreckt hat, mit Bewusstlosigkeit oder Katalepsie enden.[102]) Es ist besonders Kretschmer, der die vitale Bedeutung der hysterischen Bewusstlosigkeit eingesehen hat; denn er stellte nicht nur den »Bewegungssturm» sondern auch den »Totstellreflex» als Grundinstinkte der Hysterie auf.[103]) Man könnte da wohl vergleichsweise das wilde und das lethargisch-kataleptische Stadium ins Auge fassen.

Mehrere Einzelheiten der Schamanen-Seance könnten uns vielleicht auf den Gedanken an eine hysteroide Reaktion bringen. Die glühende Kugel, welche beim giljakischen Schamanen zuerst im Magen gefühlt wird, um von dort aus in die äusseren Körperteile herauszutreten,[104]) erinnert an die »hysterische Kugel», welche in der ersten Phase des Ausbruchs vom Unterleib in den Hals hinaufsteigt. Auch eine iglulik-eskimoische Schamanin erlangte ihre Würde dadurch, dass eine Feuerkugel in ihren Leib drang.[105]) Ob damit auch die graue Kugel, die der Lappenzauberer in den Körper seiner Feinde oder in den Bauch von deren Vieh hineinzaubern kann,[106]) zusammenhängt, mag dahingestellt bleiben. Bekannte Vorkommnisse bei der Schamanenseance, wie Anästhesie, Masochismus, Ventriloquismus, schweres Zufügen von Schmerzen für geringen Entgelt, die beherrschende Stellung des Theatralischen und Maskierten, können wir sämtlich auch bei der hysterischen Reaktion antreffen.[107]) Die hysterogene Bedeutung der physischen Ermattung erinnert an das Hervorrufen der epidemischen »arktischen Hysterie» etwa infolge von Hungerperioden[108]) oder an die auf Hungern

---

[102]) Alfvén, Hysterien, S. 40, 102 ff.

[103]) Über Hysterie, S. 11 ff.

[104]) L. Sternberg, Die Religion der Giljaken, Arch. f. Rel.-wiss. 1905, S. 464.

[105]) K. Rasmussen, Intellectual Culture af the Iglulik Eskimos, Rep. 5 Thule Exp. VII: 1, S. 122 f.; vgl. unten S. 235.

[106]) Fritzner, Lappernes Hedenskab och Trolddomskunst etc., (Norsk) Hist. Tskr. I: 4, S. 183 ff.

[107]) Vgl. die Schamanenkapitel bei Bogoraz über die Tschuktschen und Lehtisalo über die Samojeden.

[108]) Vgl. z. B. Jochelsons Schilderung von der »hysterischen Epidemie»

und Entbehrungen in der Einöde folgende Berufung des eskimoischen Angakoq.[109]) Und die intensive Teilnahme der schamanischen »Gemeinde» an der Seance, die sowohl in Kanada wie in Ostasien bis zum Massenschamanieren führen kann, erinnert an die Begründung, welche Kretschmer für die Tatsache anführt, dass alle einer Heilanstalt zugeführten Hysteriker herzueilen, um sich einen gerade einsetzenden Ausbruch anzusehen: »Sie laden sich mit dem affektiven Heizstoff, der ihre Reflexmaschine weiter in Gang erhalten muss.» [110]) Als Seitenstück zu der schwebenden Grenzziehung des Hysterikers zwischen Moral und Amoral[111]) kann man die verschiedenen Ausführungen über Schamanen-Scharlatane anführen.[112]) Im hysterischen Zustande wie auch in der Schamanen-Seance finden wir ja Halbbewusstheit und oft Besessenheitsinterpretation, Verwandlungsvorstellungen und ein Gefühl von Hineinblicken in das Reich des Metaphysischen. In der Seance anderseits finden wir die Halbbewusstheit erklärt als Gespräch mit anwesenden Geistern, als Besessenheit von ihnen oder als Verwandlung in diese Geister. Wenn z. B. bei den Lappen der im Trancezustand liegende Schamane durch Worte oder leises Trommelschlagen vom Gehilfen aus dem Ohnmachtszustand aufgeweckt wird,[113]) drängt sich einem die Erinnerung an Kretschmers Unterscheiden der beiden beim Hyste-

---

unter den Jukagiren 1900, die durch eine schwere Hungerperiode hervorgerufen wurde (The Yukaghir, S. 38). Vgl. auch Rasmussen, Nomadblod, S. 125; und Jochelson, Materialy po izuč. jukag. jazyka i folkl. I, 1900, S. 158 f. (eine fast Verhungernde wird Schamanin).

[109]) Von Grönlandeskimos, Rasmussen, Grönländska myter och sagor (schwed. Ausg.), S. 42 f.; von Zentraleskimos, Rasmussen, Intellectual Culture of the Caribou Eskimos. Rep. 5 Thule Exp. VII: 2, S. 52 f.

[110]) Über Hysterie, 2. Aufl., S. 77.

[111]) Vgl. Alfvén, Hysterien, S. 17.

[112]) S. Krivošapkin, A. A.; Zelenin, A. A., S. 727; Popov, A. A., S. 35 f., 38; vgl. aber B. E. Petri, Staraja vera Burjatskogo naroda, 1928, wo die Scharlatanhypothese grundsätzlich abgelehnt wird (Popovs Bibl.).

[113]) S. Kildal, Efterretning om Finners og Lappers hed. Rel., Det skand. Litt.-Selsk. Skr. II, 1897, S. 450; E. Reuterskiöld, Käll-

riker vorhandenen Willensarten auf; Kretschmer stellt den normativen Motiv-Willen und den unteren Willen fest, welchen der Kranke während des Ausbruchs nicht lenken kann, der jedoch auf äussere Reize wie auf einen suggestiven Befehl reagiert.[114]) — Aber, meint man, das mag alles sein; bleiben tut doch Troščanskijs Distinktion zwischen dem Schamanen, der seinen »Ausbruch» dirigiert, und dem Hysteriker, der das nicht vermag. In diesem Zusammenhang kann ich die Obs., Textnr. 38, Gadelius' anführen; er berichtet, dass der Patient »die Krankheit als eine Nothilfe begrüsste und sich in seinem Kreislauf zwischen Gefängnis und Irrenhaus daran gewöhnte, aus seiner psychischen Labilität Nutzen zu ziehen» und fährt fort: »Er machte sich aus seiner Schwäche eine Waffe und rief die Psychose als eine Art Schutzgeist hervor jedes Mal, wenn es ihm schlecht ging».[115])

Natürlich habe ich durch Anführung all dieser Beispiele nicht den Standpunkt vertreten wollen, dass der Schamanismus nur Hysterie sei! Denn die äusseren Ähnlichkeiten der Kennzeichen allein genügen hier nicht ganz. Und übrigens: Abnorme psychische Strömungen von mehr durchgreifender Natur können, wenn sie in einem Kulturkreis auftreten, natürlich nicht nur hysterische Charakteristika als äussere Insuffizienzen hervortreten lassen. Dabei ist es klar, dass *alle* Arten psychischer Zurückgebliebenheit im Völkerkreise zusammenströmen und sich in Phänomenen wie den oben beschriebenen entladen. Das geschieht in erster Linie aus dem bereits angegebenen Hauptgrund, nämlich den hysterischen Insuffizienzen; jedoch auch infolge anderer psychischer Degenerationsformen, besonders infolge von Schwachsinn und Psychopathien; endlich auch wegen organischer psychischer Krankheiten wie Schizophrenie u. dergl.[116]) Oben sind ja Beispiele für schizophrene Erscheinungen angezogen worden.

---

skrifter till lapparnas mytologi, S. 26, 41, 93; J. Qvigstad, Kildeskr. til den lappiske Mythologi II, No. Vid. Selsk. Skr. 1910: 4, S. 45 f.

[114]) Über Hysterie, S. 88 ff., bes. S. 94.

[115]) Det mänskliga själslivet, III, S. 321.

[116]) Diesen Gesichtspunkt verdanke ich hauptsächlich Gesprächen mit dem schwedischen Psychiater Dozent Dr. E. Goldkuhl.

Trotzdem habe ich jedoch wahrscheinlich machen wollen, dass die meisten psychologischen Erscheinungen in der arktischen Schamanen-Seance den Gedanken an eine vornehmlich hysteroide Reaktion gegenüber dem schwer zu tragenden Dasein nahelegen. Mit den hysteroiden abnormen Reaktionen des Arktikums, die man als »arktische Hysterie» bezeichnet, dürfte demnach der arktische Schamanismus nicht nur aus äusseren geographischen sondern auch aus inneren psychologischen Gründen zusammenhängen. Die arktische Menschheit ist ja nicht im Arktikum entstanden; die neuzeitliche Ethnologie nimmt an, dass auch die ältesten arktischen Völker einstmals von ihrem ursprünglichen Gebiet irgendwo in Zentralasien nach dem Randgebiet hoch im Norden abgedrängt worden seien durch die auftretenden Primärkulturen, insbesondere die sogenannten vaterrechtlichen.[117]) So ist es auch mit allen andern arktischen Völkern: Nie haben sie freiwillig diese ungastlichen Gegenden aufgesucht, sind vielmehr dazu gezwungen worden. — Die Wiensche Ethnologie hat ja die arktischen Kulturen stets als Urkulturen bezeichnet und versucht, bei gewissen Arktikern die Reste des alten Hochgottesglaubens mit dem Primitialopfer wiederzuentdecken.[118]) Dies ist auch zum guten Teil gelungen; denn eben unter den Paläarktikern und andern ist ja der Schamanismus kraft allmählicher Akklimatisierung etwas zurückgetreten, wobei die ehemalige Religion wieder an die Oberfläche emportauchte. Hier im Norden siedelten sich die aus südlicheren Gebieten verjagten Urvölker an und versuchten die Probe mit einem Dasein dort oben zu machen. Das ging nicht immer gut: Die lange ununterbrochene Nacht, die starke Kälte, die engen Wohnverhältnisse, welche ihnen die Kälte aufzwang, die öde und monotone Landschaft, die Stille und Einsamkeit, nicht zuletzt auch der Mangel an wichtigen Vitaminen — all dies übte einen so unerhörten

---

[117]) Vgl. W. Schmidt, Religionen hos urkulturens folk, Stockholm 1936, S. 138 f.

[118]) Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee III, S. 332—564 (Vgl. II, S. 378—390; V, S. 805—836).

seelischen Druck auf die arktische Menschheit aus, dass sie zu Grunde gegangen wäre, wenn die geplagte menschliche Psyche nicht zu der hysteroiden Reaktion ihre Zuflucht genommen hätte; sie war eine Art von *ultimum refugium,* das über die unerträglichen Verhältnisse hinweghalf. Diese hysteroide Reaktion wurde so allgemein und verdichtete sich dermassen, dass sie den Hauptanlass gab zu dem Aufkommen und der Herausbildung einer ganz besonderen Art von Wahrsagung und Krankenheilung, welche ihrerseits normierend auf das gesamte Kultur- und Religionsbild wirkte. In dieser Neuschöpfung, dem Schamanismus, konnte sich die hysteroide, nervöse Labilität und Sensibilität natürlich entfalten, nämlich während der Seance, und durch die beruhigenden Kundgebungen des Schamanen, der die Geister besiegt oder doch beschwichtigt hatte, erhielten die angsterfüllten Stammesgenossen in Zeiten von Not und Unglück oder bei schweren Krankheitsfällen Trost und Gewissheit baldiger Besserung. Insofern ist die Rolle des Schamanismus im Arktikum eine ungeheuer grosse und zudem eine notwendige und segenbringende. Auch bekam er eine solche Bedeutung, dass er die alte Urkultur-Religion fast verdrängte und als eine Art arktischen Religionssurrogats das ganze Gemeinwesen beherrschte. Der Schamanismus hat allmählich der ganzen arktischen Kultur seine besonderen charakteristischen Merkmale verliehen; ja, er ist in so hohem Grade neuschaffend gewesen, dass einer der Hauptvertreter der »Kulturkreislehre», Fr. Graebner, im Gegensatz zu W. Schmidt die arktische Kultur nicht als eine Urkultur sondern als einen besonderen Kulturkreis, den »schamanistischen», ansieht![119]) Aber die Jahrtausende vergehen, und allmählich vermag die Psyche der altarktischen Siedler gewisse Widerstandskräfte herauszubilden; sie akklimatisieren sich, der Schamanismus ist nicht mehr so wild und stürmisch, spielt auch nicht mehr die alles

---

[119]) Vgl. Graebner, Das Weltbild der Primitiven, S. 95 ff.; W. Schmidt, Nekrolog über Graebner, Anthropos 1935, S. 206; vgl. auch Ohlmarks, Heimdalls Horn und Odins Auge I, S. 25.

beherrschende Rolle. Nun tauchen wieder die Reste der alten Urkultur-Religion hervor. — So ist der Schamanismus nur eine Welle einer abnormen psychischen Reaktion in der Geschichte der arktischen Menschheit, jedoch immerhin eine Welle, die für grosse Teile der nördlichen Halbkugel eine überragende Bedeutung haben sollte. Nie wird man den Schamanismus begreifen, wenn man nicht seinen naturbedingten Zusammenhang mit der hocharktischen Umwelt einsieht. Hier und nur hier konnte eine solche Erscheinung entstehen; denn in keiner andern Gegend der Erde waren die hysteroiden psychischen Reaktionen hinreichend umfassend, intensiv und beherrschend, um eine ganz besondere Kultur und Religion zu schaffen, die alles andre verdrängte. Die »arktische Hysterie» und der arktische Schamanismus sind Parallelerscheinungen; das eine ist der Ausdruck eines seelischen Zustandes dieser Völker, das andre die aus diesem Zustand sich herausbildende grosse Neuschöpfung.

Jedoch würde das Bild des Schamanismus nicht vollständig entworfen sein, wenn wir nicht — wenigstens mit ein paar Worten — in diesem Zusammenhang das Problem der Telepathie berühren. In einer von Gadelius' interessantesten Observationen, Textnr. 35, ist der Patient ein hysterischer Spiritist,[120]) und überhaupt scheinen hysteroider Hang und telepathische Anlagen nicht allzu weit voneinander zu liegen. Alfvén, der die Spiritisten-Seance als eine moderne Form hysterischer Besessenheit ansieht, ist der Meinung, dass ein Hysteriker für die Tätigkeit als »Schlafprediger» oder als spiritistisches Medium mit bisweilen hysterischer Hypermnesie besonders befähigt ist.[121]) Aber dennoch ist klar, dass Hysterie und telepathische Veranlagung weder dieselbe Sache noch auch zwei Seiten derselben Sache sind. Zudem dürfte man auch nicht immer jede Telepathie von den Phänomenen einer Schamanen-Seance ausschliessen können. J. E. Rosberg hat mehrere interessante Fälle des Hellsehens bei den Lappen

---

[120]) Det mänskliga själslivet III, S. 309 ff.
[121]) Hysterien, S. 27, 86, 125 und bes. 140.

mitgeteilt,[122]) ebenso wie Kennan bei den *anadyrski bol*-Kranken[122a]), Priklonskij bei den jakutischen *meneriken*[122b]) und Anučin bei den Jenissejern[122c]) Clairvoyance fanden. Bei z. B. den kazakischen *baksy* sind telekinetische Phänomene beschrieben.[122d]) Auch betrieben die Schamanen eine umfassende homöopathische Wirksamkeit. Der grösste Teil der schamanologischen Veröffentlichungen des hervorragenden russischen Ethnologen Dm. Zelenin will eben zeigen, dass das Schamanentum seine Wurzel in der Krankenheilung hat. Die Krankheiten sollen hysterischer Art sein und würden, sagt er, nur dann geheilt, wenn andre Hysteriker mit besonderen Kräften sie auf sich nähmen; hierfür würden sie auch vom Stammeskollektiv ausgewählt und verwendet. Die Lappen haben es erlernt, von andern Personen Krankheiten auf sich übertragen zu lassen.[123]) Die Stigmatisierten baten ja darum, durch das gleiche Verfahren die Leiden andrer mildern zu dürfen.[124])

Grosses und kleines Schamanieren — grosse und kleine Schamanen.

Nachdem wir uns also klargemacht haben, dass die Schamanenekstase mit den Ausbrüchen einer hauptsächlich hysteroiden Reaktion der arktischen Psyche gegenüber den auf ihr lastenden Umwelteinflüssen zusammenhängt, so leuchtet uns ohne weiteres ein, dass diese Ekstase bei verschiedenen Personen und bei verschiedenen Gelegenheiten eine verschieden starke und intensive sein muss. Es ist ja nur natürlich, dass

---

[122]) Lapplynne, 1928, S. 109 ff.

[122a]) Lägerlif i Sibirien, S. 207 (spiritistische Konvulsionen und Glossolalie), S. 208 (Clairvoyance).

[122b]) Tri goda v jakutskoj oblasti, Ž. St. 1891: III, S. 72 f.

[122c]) Očerk šamanstva u jenisejskich ostjakov, S. 24.

[122d]) I. A. Čekaninskij, »Baksylyk», S. 79, 83.

[123]) Rosberg, Lapplynne, S. 114.

[124]) Efr. Briem, Stigmatisationer och visioner, S. 206 f.

auch im Arktikum die sonst überall zu findende individuelle Variation der abnorm reagierenden Zauberer bei einigen Individuen eine stärkere, bei andern eine schwächere Wirkung hervortreten lässt. Auch muss natürlich die umweltbedingte Situation je nach ihrer grösseren oder geringeren Bedeutung und ihrer daraus entspringenden mehr oder weniger verdichteten Stimmung eine jeweilige Auslösung von schwererer oder leichterer Art bei dem Betreffenden hervorbringen. So kann es uns nicht befremden, dass wir auf hocharktischem Boden Schamanenseancen sowohl schwereren wie leichteren Grades und ebenso Schamanen von grösserer oder geringerer Fähigkeit im Erreichen der Ekstase vorfinden. Was hier aber wichtig ist festzustellen, das ist der Umstand, dass die volle, ernste Ekstase, die grosse, schwere Seance, der besonders befähigte Schamane überall, wenigstens auf hocharktischem Gebiet, das Normative ist und als das einzig und allein Wirkungsvolle angesehen wird.

Besonders interessant ist die Beobachtung, dass die leichtere Ekstase garnicht immer als ein eigentliches Schamanieren betrachtet wird, eher als eine Art »Halbschamanieren», das in weniger bedeutungsvollen Fällen oder als Vorbereitung dann angewendet wird, wenn der Schamane seine Kraft für eine kommende wichtigere Gelegenheit sparen soll. Wir sehen, dass man zwischen diesen beiden Arten des Schamanierens eine bestimmte Distinktion gemacht und sie oft auch streng aufrechterhalten hat. Praktisch sind das grosse und das kleine Schamanieren ungefähr durch folgende Merkmale voneinander zu unterscheiden: 1) Das grosse Schamanieren endet mit oder zielt wenigstens fast immer nach einem kataleptischen Zusammenbruch hin, einem Ohnmachtszustand, der damit erklärt wird, dass die Seele des Schamanen den Körper verlässt und sich in die Welt der Geister hinausbegibt. — Das kleine Schamanieren spielt sich von Anfang bis zu Ende als eine ziemlich leichte Art von Halbbewusstsein ab, welches damit erklärt wird, dass die gerufenen Geister drunten, im Seance-Raum, mit dem Schamanen Gespräche führen, ihn in einer innerlichen Weise inspirieren oder in seinen

Körper eintreten. 2) Vergleichen wir die beiden Arten in bezug auf ihre Stärke miteinander, so finden wir, dass das grosse Schamanieren immer das schwerere, kompliziertere und längerdauernde ist sowie sich in einer wilderen Seance ausdrückt, während das kleine sich in einer kürzeren, ruhigeren Seance äussert, wo der Schamane oft sitzen bleibt. 3) Das kleinere Schamanieren wird oft vorgenommen, um den *Grund* eines Missverhältnisses aufzudecken: Die Ursache einer Krankheit, die Identität eines sozialen Verbrechers, der sich etwa gegen das Tabu-Gesetz vergangen hat,[125] auch die Gründe, aus denen die Geistermächte Hunger und Not gesandt haben. Durch dieses Schamanieren erhält man also *Einsicht* in das Wesen der sozialen Anomalie. *Abgeholfen* kann einer solchen im allgemeinen nur werden durch das grosse Schamanieren; nur in weniger wichtigen Fällen, wenn nichts Grösseres auf dem Spiele steht, kann auch ein kleineres Schamanieren helfen. 4) Das kleine Schamanieren oder wenigstens eine Seance, die nicht die grosse Ohnmachtsseance ist, kann — wie es u.a. Zelenin gezeigt hat[126] — mit einer Art Opferkult verschmelzen, wo der Krankheitsgeist durch den Schamanen auf das Opfertier überführt wird, welches hernach getötet wird. Wenn es aber von ganz besonderer Bedeutung ist, dass der betreffende Geist wirklich das Tier empfängt, muss die Seele des Schamanen in einem grossen Schamanieren die Tierseele in die Geisterwelt hinausbegleiten und sie persönlich übergeben.[127] 5) Das grosse Schamanieren ist gewöhnlich von grossen äusseren Vorrichtungen begleitet,

---

[125]) Vergl. z. B. den schwermütigen Hilfsgeist Isitoq eines Angakoqs unter den Netsilik-Eskimos. Dieser Geist hatte gerade die besondere Pflicht und Eigenschaft, Leute ausfindig zu machen, die sich gegen das Tabu-Gesetz vergangen hatten (K. Birket-Smith, Eskimoerne, 1927, S. 188; K. Rasmussen, Fra Grønland til Stillehavet, Mindeudgave II, Abb. bei S. 176). Vgl. auch das Eskimomärchen von der Heimsuchung des Stammes durch den Mondmann wegen eines Verstosses gegen das Tabu-Gesetz (Rasmussen, Myter og Sagn fra Grønland I, S. 90 ff.).

[126]) Siehe z. B. Ideologija sib. šam., S. 733.

[127]) Vgl. K. Meuli, Scythica, Hermes 70, 1935, S. 148; Radlov, Aus Sibirien II, S. 20—51.

z.B. Opfern, Paraphernalia verschiedener Art usw. Es ist eine ausserordentliche Begebenheit, die lange Zeit, grosse seelische Anspannung seitens sämtlicher Mitwirkenden und Anwesenden sowie sorgfältige Vorbereitung erfordert. Das kleine Schamanieren ist einfacher und alltäglicher.

Den scharfen Unterschied, den die Schamanenvölker selbst zwischen den beiden Arten des Schamanierens machen, kann man ganz gut bei den Tschuktschen beobachten; bei diesen müssen für sie sogar zwei verschiedene Seance-Räumlichkeiten verwendet werden. Die Behausung ist in zwei Kleinzelte getrennt. In dem innersten, kleineren Zelt, dem »Schlafzimmer» und vielleicht »Allerheiligsten», [128]) scheint nur das grosse Schamanieren stattfinden zu dürfen, während im äusseren Zelt ein kleineres Schamanieren, eine Art Halbbewusstseins-Seance, die als Besessenheit erklärt wird, abgehalten wird. Bogoraz erzählt uns davon: »The 'spirits' called by the shamans during the ceremonials in the outer tent can manifest themselves only through the body of the shaman». [129]) Das grössere Schamanieren, das der Sphäre des inneren Raumes anzugehören scheint, zielt im Gegensatz zum kleinen auf einen kataleptischen Zusammenbruch hin. Nun gehören ja aber die Tschuktschen zu den altarktischen, gewissermassen psychisch akklimatisierten Völkern; ebenso wie die »arktische Hysterie» bei ihnen von leichterer Art ist, kommt auch ein kataleptischer Zusammenbruch heutzutage in einer Schamanen-Seance ziemlich selten vor. Auch bei diesem Schamanieren kann es damit beginnen, dass der Geist in dem Schamanen oder durch ihn spricht; im allgemeinen jedoch werden die Geistergeräusche ausserhalb des Körpers des Schamanen »gehört», und oft ist die Hoffnung mehr oder weniger ausgesprochen darauf gerichtet, dass der Schamane zum Schluss doch »sinken» soll, wie man die Katalepsie nennt. Denn dies wird als das wirkungsvollste und sicherste angesehen. [130])

---

[128]) Bogoraz, The Chukchee, S. 169 ff.
[129]) A. A., S. 442.
[130]) A. A., S. 441, vgl. S. 433 ff.

Von den Juraksamojeden erzählt uns Lehtisalo einen Fall, wo vielleicht ein kleineres Schamanieren als eine Art psychischer Vorbereitung für ein grösseres Schamanieren erscheint.[131] Der Schamane Ganjkka fiel in der vorbereitenden Seance zunächst in eine Art Halbbewusstseins-Ekstase, wo er glaubte, seinen eigenen »Schattengeist», einen fliegenden Renntierstier, auf dessen Fahrten in der Welt zu sehen, und wo kein Ohnmachtszustand eintrat. Bald nach Abschluss dieser Seance begann er aber mit einer andern, die bedeutend wilder verlief und in Katalepsie endete; während dieser fuhr der »Odem» des Schamanen durch die Lüfte zu einem grossen Geist, und der Gehilfe des Schamanen musste die Trommel an das Ohr des in Ohnmacht Gefallenen halten, damit seine Seele unversehrt den Weg zurückfinden möchte und inzwischen keine bösen Geister von dem Körper Besitz ergreifen sollten. Ausserdem wollte sich Ganjkka in der Seance masochistischen Excessen hingeben, wurde aber von seiner Frau daran gehindert.

Bei den Tungusen ist das grosse Schamanieren sehr schwierig, nimmt lange Zeit in Anspruch und wird sogar durch wiederholte kataleptische Zusammenbrüche gekennzeichnet. Nach einem längeren Daliegen im Ohnmachtszustande erhebt sich der Schamane wieder und schamaniert weiter. Bisweilen vermag er bis zu vier Malen in kataleptischen Zustand zu fallen.[132] Diese Ohnmachtsseance wird so erklärt, dass die Seele des Schamanen im kataleptischen Zustand zu »the lower world» hinabfährt, um dort die Geister zu beschwichtigen oder zu bekämpfen. Sehr oft muss aber einer solchen grossen Seance eine kleinere voraufgehen; während dieser letztgenannten teilen die Geister dem in einfacherem Bessessenheitszustand befindlichen Schamanen mit, ob wirklich eine grosse Seelenreise notwendig ist. »In a special performance, when the shaman calls into himself a spirit, he would find out, with the help of the spirit, the nature of

---

[131]) Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, S. 152—155.
[132]) Širokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, S. 306.

troublesome spirits and ways to neutralize them. In this 'small shamanizing' he finds out what has to be done», sagt Širokogorov.[133]) In ähnlicher Weise spricht K. M. Ryčkov in seiner Arbeit über die jenisseischen Tungusen von zwei artverschiedenen Sorten des Schamanismus. Neben dem höheren Schamanismus, *xinkalepan,* der eine grosse Rolle spielt, findet sich ein einfacheres Zaubererwesen, bei dem die grosse Seancen-Ekstase nicht vorkommt. Dieser »tiefer stehende» Schamanismus hat mit dem Idolwesen Zusammenhang.[134])

Bei den Jakuten ist der Unterschied zwischen den beiden Seance-Arten besonders gross; gerade bei diesem Volk finden wir die jetzt allgemein verwendeten Termini »das grosse Schamanieren» und »das kleine Schamanieren» häufig. Die beiden sehr verschieden ekstatischen Zustände werden durch verschiedene äussere Mittel hervorgebracht und sind von ganz verschiedenen Vorrichtungen umgeben. Das grosse Schamanieren beginnt mit Geisterinspiration, tendiert aber nach einer (bisweilen eintretenden) Katalepsie hin; hier ist der Schamane in seine volle, metallklirrende und schwere Tracht gekleidet, schlägt intensiv die vorher präparierte Trommel, singt und tanzt mit zunehmender Wildheit. Beim kleinen Schamanieren sitzt der Schamane ganz ruhig auf einem Stuhl, ohne Tracht und ohne Trommel, schwankt nur ein wenig mit dem Körper hin und her und wird von den Geistern leicht inspiriert. Er springt aber durchaus nicht mit Geschrei auf und tanzt nicht.[135])

Bei den paläarktischen Jenisseiern[135a]) ist der Unterschied zwischen kleinem und grossem Schamanieren sehr scharf. Das grosse Schamanieren, welches zum Aufsuchen neuer Jagdgebiete, zur Abwehr sozialer Missgeschicke, Heilung von Krankheiten usw. sowie zum Zurückschaffen von Fortgekommenem ausgeübt wird, ist ein verwickeltes Unternehmen,

---

[133]) A. A., S. 304; vgl. über »little shamanizing» auch S. 307.

[134]) Jenisejskie tungusy, Suppl. zu Zemlevedenie 1922: 3—4, S. 120 ff.

[135]) Seroševskij, Jakuty I, S.-Peterburg 1896, S. 635 f.

[135a]) Die Darstellung stammt von Anučin, Očerk šamanstva u jenisejskich ostjakov, S. 25 ff.

wobei der Schamane rechtzeitig im voraus unterrichtet werden muss, wobei er ausserdem in voller Tracht auftreten muss, angetan mit Binde, Brustschmuck, gekleidet in den Schamanenrock und versehen mit zwei Trommelstöcken und einem Stab. Es beansprucht lange Zeit, stellt einen grossen Seelenflug mit ekstatischem Tanz dar und endet oft nach mehreren Phasen mit Ohnmacht. Das kleine Schamanieren dagegen ist ein einfacher Zeitvertreib und wird zur Unterhaltung und Belustigung vorgenommen; hierbei ist der Schamane ohne Tracht oder nur in Binde und Brustschmuck sowie mit einem Trommelstock versehen, er singt »sein Lied», erzählt Märchen und nimmt ein einfaches Wahrsagen vor. Dabei kommt es weniger auf seine Geschicklichkeit im Wahrsagen als auf die Kunst des lebendigen Vortragens von Märchen an. Beim kleinen Schamanieren erhebt sich der Schamane genau wie bei den Jakuten oft kein einziges Mal von seinem Sitzplatz. Fr. Nansen wurde, als er die Jenisseier besuchte, gesagt, es sei für ein Gross-Schamanieren nicht die nötige Zeit vorhanden, da die Maassnahmen hierfür zu weitläufig seien. Doch wurde ein kleines Schamanieren vom Gross-Schamanen vorgenommen: Er war mit Binde und Brustschmuck angetan, sass auf einer Kiste, sang nach unten und oben, erhob sich ein wenig und gestikulierte. Aber, sagt Nansen, »Når han har den store sjamán-drakt på, ... hensetter virkelig sjamánen sig i fulstendig ekstase som også fortplanter sig til tilhørerne i teltet, så de kan alle bli helt ville.» [135b]) Auch bei den Golden können Seancen vorkommen mit »Kampf» gegen die Geister, woran bisweilen das ganze Lager teilnehmen muss; [135c]) daneben aber auch Seancen, um z. B. ein weinendes Kind zu beruhigen [135d]) — aber von *Ohnmachts-Schamanieren* ist nicht die Rede.

[135b]) F. Nansen, Gjennem Sibirien, Kristiania 1914, S. 186.

[135c]) I. Lopatin, Nabljudenija nad bytom goldov, Izv. Vost. Fak. G. Dalnevost. Univ. LXVI: 4, S. 33 f. (auch kleinere Seancen haben Beschwörungen).

[135d]) P. P. Šimkevič, Nekotorye mom. iz žizni goldov etc., Etnogr. Obozr. 1897: 3, S. 6.

Bei den jugrischen Ostjaken und Wogulen beschreibt Karjalainen ganz richtig die beiden Arten des Schamanierens als zwei verschiedene schamanistische Ideologien. Er hat beobachtet, »dass die Jugrer sich das Zustandekommen der Verbindung zwischen dem erregten Zauberer und dem betreffenden Geist auf zweierlei Weise denken. Nach der einen Auffassung befreit sich der *Zauberer,* d. i. seine Seele, im Zustand der Begeisterung von ihren irdischen Fesseln und begibt sich auf die *Erkundungsfahrt* in die betreffenden Gegenden... Dieser Gedanke ist wahrscheinlich die Grundlage für die so wichtige Erscheinung der Ekstase. Die andere, jetzt als allgemeinerer anzusehende Anschauung ist die, dass der *Geist oder die Geister, wenn sie gerufen werden,* zu dem singenden und trommelnden oder Zither spielenden Zauberer *kommen,* somit der Gedanke, dass der Geist dem Zauberer die Antwort 'inspiriert', indem er ihm die Worte in den Mund legt, oder nach der Redeweise der Wogulen *'tārəm'*s Geist, *pupi'*s Geist trifft den Zauberer'. Wie sich das Volk diese 'Inspiration' vorstellt, darüber kann man verschiedener Meinung sein. Munkácsi und nach ihm Pápay scheinen die Sache so aufzufassen, dass der Atem des Geistes gleichsam *in den Zauberer fährt* und so die Begeisterung hervorruft.» [136])

Von den Sojoten, die auf der Sojotensteppe am oberen Jenissei zwischen den Tungusen im Norden und den Burjäten im Osten wohnen, hat uns Ørjan Olsen gute Angaben über Schamanismus gemacht. [137]) Bei dem eigentlichen, »grossen», Schamanieren tanzt der Schamane unter eifrigem Trommelschlagen ganz erregt und unter allerlei, auch unbegreiflichen, Rufen: »Under besværgelsen forestiller schamanen sig, at hans aand flyver ud i rummet, medens legemet bliver tilbage i jurten. Hans runde tromme er hans hest.... De kunde falde hen i en bevidstløs tilstand og senere, naar de kom til sig selv igjen, fortælle, at deres aand havde gjort

[136]) Die Religion der Jugra-Völker III, S. 317 f.
[137]) Ett primitivt folk. De mongolske rennomader, Kristiania 1915, S. 95—112.

lange reiser og seet det ene eller det andet.» [138]) Diese grosse Seance endet auch ziemlich oft in einen kataleptischen Zusammenbruch: »De sojotiske schamaner fortsætter ogsaa ofte sin besværgelse saa længe, til de falder bevidstløse omkuld.» Aber es gibt hier auch bei weniger bedeutenden Angelegenheiten ein kleineres »Halbschamanieren», ohne Trommel und Zusammenbruch; darüber wird uns von genanntem Verfasser berichtet: »Er patienten kun lidet syg, nøier man sig ofte med en saakaldt 'halv-schamanering', en mere overfladisk besværgelse uden at trommen tages tilhjælp. Ogsaa dette ansees for virksomt ligeoverfor aanderne». [139]) Während also das grosse Schamanieren hier zu allerlei mehr bedeutenden Zwecken, auch regelmässig, vorgenommen wurde, scheint das kleine hauptsächlich bei ganz leichten Krankheitsfällen stattgefunden zu haben.

Unter den Korjaken wohnte Jochelson zwei Seancen zweier verschiedener Schamanen bei. [140]) Die eine, welche ohne besonderen Anlass und nur auf Bitten Jochelsons gehalten wurde, macht den Eindruck echten, grossen Schamanierens: Das Trommelschlagen wird immer stärker, der Schamane tanzt hin und her, die Geisterstimmen und die Trommel tönen von allen Seiten der Jurte, und zum Schluss fällt der Schamane in Ohnmacht: »...he was lying, completely exhausted, on a white reindeer-skin on which he had been sitting before the shamanistic performance». [141]) Die andere Seance sieht dagegen eher aus wie etwa kleines Schamanieren: Der Schamane sitzt still, gleichförmig stark trommelnd und höchstens dann und wann sich etwas erhebend; er redet mit den herabgekommenen Geistern und bittet sie, Jochelson gut nach Hause zu geleiten. Das Ganze scheint ziemlich kurze Zeit beansprucht zu haben.

Von den nordamerikanischen Eskimos ist uns durch Knud Rasmussen über zwei verschiedene Ekstase-Arten berichtet, aller-

---

[138]) A. A., S. 99.

[139]) ebd.

[140]) The Koryak, S. 49—52.

[141]) A. A., S. 49.

dings bei zwei verschiedenen Stämmen. Bei Kap Elizabeth im Osten soll nach eskimoischem Bericht der Glaube vorherrschend sein, dass die Seele während der Seance den Körper des Schamanen verlässt; während der Vorbereitungen hat sich im Dache ein unsichtbares Loch gebildet, durch das die Seele zu den Sternen emporfliegt. Bei Kap Barrow im Westen erleben wir anlässlich einer zwecks Sturmberuhigung vorgenommenen Seance, dass der Schamane nicht in Ohnmacht fällt und dass man auch nicht annimmt, seine Seele löse sich vom Körper los; völlig ruhig unterhält sich der Schamane mit den herniedergekommenen Geistern in der Hütte selbst.[142])

Auch beschreibt Knud Rasmussen zwei sehr verschiedene Arten des Schamanierens, wie sie sich bei manchen Eskimostämmen, z. B. den Polareskimos in Nordgrönland, dem nördlichsten Volk der Erde, finden. Hier sind die meisten grossen Angakoqs schon gestorben, aber von einem der letzten, dem alten Sagdloq, wurde doch eine zum grossen Schamanieren gehörende Seance beobachtet.[143]) Zwar endet diese nicht in völliger Katalepsie, aber das intensive Trommelschlagen, das Schreien und die rasenden Bewegungen kommen vor. Es wird kaum deutlich, ob eine Geisterreise vorgenommen wird, aber der Alte klagt schreiend darüber, dass er von den Geistern zerdrückt wird, und ist am Ende der Seance mehr tot als lebendig. Allerdings galt es dabei auch das Leben seiner Frau, welches er freilich nicht retten konnte. Bei geringerem, weniger wichtigem Anlass nimmt man eine leichte Art kleinen Schamanierens vor: »En Angákork behøver ikke altid Aandesang og voldsomme Besværgelser for at tilkalde Aander; i et mindre alvorligt Tilfælde kan han nøjes med at lægge et Menneske paa Ryggen over en Briks, binde en Kobberem om dets Hoved, som han drager op og ned, idet han siger: 'krilagka nauk? — hvor er mine Aander?' Bliver nu det fastbundne Hoved tungt, saa at Aandemaneren ikke kan løfte det op fra Briksen, siger han: 'tassa krilaivagit! — det er min

142) Den store Slæderejse, 1932, S. 17 f., 121 ff.
143) Nye Mennesker, Mindeudgave III, S. 16 ff.

Hjælpeaand!' og denne er da til Stede og indgiver ham hans Ord».[144]) Auch kann der Schamane den Riemen um sein eigenes Bein wickeln und probieren, ob er dieses hochheben kann — wie wir sehen werden, genau dasselbe Verfahren wie bei einer Schamanen-Seance auf Kamtschatka. Der Hilfsgeist kündigt also in dieser ruhigen Weise seine Ankunft an und inspiriert dann auch ganz ruhig den Schamanen oder belehrt ihn. In dieser Weise heilte eine polareskimoische Schamanin einen der Hunde Knud Rasmussens.[145]) Hätte es sich aber um etwas Wichtigeres als das Leben eines Hundes gehandelt, so wäre dieses kleine Schamanieren zu schwach gewesen.

Dieselbe kleinschamanistische Geisterdivination mit der »Hochhebung» werden wir neben einem grösseren Schamanieren bei vielen Völkern wie Westgrönländern, Iglulik-, Baffinland-, Netsilik-, Kupfer- und Alaska-Eskimos sowie in Eurasien wenigstens bei Lappen, Jugrern und Kamtschadalen wiederfinden.[146])

Zu denjenigen Schamanenvölkern, bei denen der Unterschied zwischen einer grossen und einer kleinen Seance deutlich hervortritt, gehören auch die Lappen. Zu allererst soll jedoch, um Missverständnissen vorzubeugen, hervorgehoben werden, dass die einfache Divination, welche in dem Niederfallen eines Ringes oder dergl. auf eine bestimmte Figur der Trommel besteht, mit einem Schamanismus — wie schon Fritzner klar eingesehen hat[147]) — eigentlich nichts zu tun hat. Diese Divination führt ja, im Gegensatz zu dem ebenfalls unter den Lappen vorkommenden *qilanEq*-Verfahren, der eben beschriebenen Erhebungsdivination (mit hervorgehobener Ankunft der Geister), garkeine Inspiration mit sich, sondern ist nur ein

[144]) A. A., S. 121.

[145]) ebd.

[146]) Vgl. unten S. 85 ff. und S. 236 ff.

[147]) Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst sammenholdt med andre Folks, især Nordmændenes, Tro og Overtro, Hist. Tidsskr. udg. af Den Norske Hist. Foren., Kristiania 1877, S. 194 (Fritzner nimmt an, dass diese κοςκινομαντεία zu den Lappen in später Christenzeit von den Nordgermanen gekommen sei).

rein äusserliches Loseziehen. Davon also und auch vom *qilanEq*-Verfahren abgesehen, beschreibt einer unserer besten Schilderer des Lappen-Schamanismus, Samuel Rheen, zwei wesentlich verschiedene Arten des Schamanierens unter den Lappen:[148]) 1) Die grosse Seance, endend mit kataleptischem Zusammenbruch: »När han nu länge hafwer slagitt på trumban, faller han neder som een soffwande Menniskia». Dies Schamanieren verwenden die Lappen »När the willia förfara huru på fremmande orter tillståår»; also entweicht die Seele während des kataleptischen Zustandes aus dem Körper, um diese »fremden Örter» zu untersuchen. — 2) Die kleine, nur mit leichter Inspiration verbundene Seance: »I medler tijdh emädan han slåhr måste alle ... siunga, ... och tå förnimmer Trumslagaren om siukdomen är Naturligh eller af Spåådomb påkommen.» Hier gilt es also wiederum, wie ja auch meistens sonst beim kleinen Schamanieren, den *Grund* einer Krankheit zu entdecken, während hier nichts von einer eigentlichen Krankheitsheilung steht. Der spätere Nacherzähler Olaus Graan,[149]) der 1672 die Angaben Rheens ziemlich genau abschreibt, fügt hinzu: »...och huru the åther skole wederfåes, och komma till sin hällssa igen.» Mit Rheens Bild von den zwei lappischen Arten des Schamanierens stimmt auch die Angabe E. J. Jessens aus dem Jahre 1767 sehr gut überein; er legt nämlich dar, dass nur in bedeutenderen Fällen von einem besonders befähigten Noiden eine Geisterfahrt vorgenommen wird, und zwar erst dann, wenn sowohl das zuerst versuchte kleine wie auch das Opfer-Schamanieren nicht genügten: »Var Sagen af Betydenhed, forsamlede sig nogle *Noaaider* i den fornemmeste *Juoigs* Kuatte eller Telt, hvor de paa Knæ myrede og juoigede, for at raadføre sig med Rune-Bommen. Finge de nu Afslag, grebe de

[148]) En kortt *Relation* om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijd-Skiepellsser, sampt i många Stycken Grofwe wildfarellsser (1671), herausgg. in Svenska Landsmålen XVII: 1, 1897, S. 31 ff.

[149]) *Relation* Eller En Fulkomblig Beskrifning om *Lapparnas Vrsprung*, så wähl som om heela dheras *Lefwernes Förehållande* (1672), herausgg. in Svenska Landsmålen XVII: 2, S. 60.

atter til Rune-Bommen, for at see hvilken Gud der vilde forsones, og hvilket Offer samme forlangede. Vilde Offeret heller ikke hielpe; da maatte en *Saiwo-* og *Jabme-aimo* Reyse foretages, hvor det kom an paa, hvilken *Noaaid* der havde de sterkeste *Noaaiden-Dielles* eller *Dirri.*» [150]) Der seinerzeit sehr hervorragende Lappenkenner Knud Leem gibt uns in seiner »Beskrivelse over Finmarkens Lapper» 1767 eine gute, die ideologische Erklärung in sich schliessende Schilderung der leichteren schamanistischen Ekstase; in dem vorliegenden Fall ist die leichtere Ekstase nur eine Einleitung zu einer grösseren Seance. Leem berichtet: Der Noide hat in dem Geisterbeschwörungslied seinen »Zaubervogel», *Noaaide-Lodde,* gerufen, der seinerseits den Hilfsgeist *Noaaide-Gadze* holt. So »vare der 2de Forsamlinger, een synlig, en anden usynlig.... Den usynlige Forsamling, som efter Foregivende saaes af *Noaaiden* allene, men ikke af de andre hosværende, var *Aarja,* som *Præses,* og ovenmeldte *Noaaide-Gadze,* saa og 2de Qvinder, som benævnte *Aarja* havde med sig udi den usynlige Forsamling, hvilke Qvinder bleve kaldte *Rudok*». [151]) Die Geister sind also alle zum Schamanen herabgekommen, und in dem Seancen-Raum stehen die sichtbaren und unsichtbaren Wesen einander gegenüber — ein gutes Bild der Inspirationsseance. Der Ohnmachtszustand des Schamanen wird bei den Lappen damit erklärt, dass die Seele des Noiden entfliegt, den Körper zurücklassend. So sagt Niurenius: »Die Seele scheint den Körper verlassen zu haben». [152]) Graan sieht, wie der Noide »Nidhföll och war bortta». [153]) Die von Leem mitgeteilte Seance wird hernach eine grosse, mit Seelenflug: Der Noide bittet seine Hilfsgeister, den »Baad» klar zu machen und das Renntier vorzuspannen, und während er

---

[150]) Afhandling om de Norske Finners og Lappers Hedenske Religion etc., Kopenhagen 1767 (mit Leems »Beskr. over Finmarkens Lapper» zusammen in Druck herausgegeben) S. 60.

[151]) S. 476.

[152]) Laplandia etc., nach 1650, übersetzt ins schwedisch: »Lappland» herausgg. in Svenska Landsmålen XVII: 4, 1905, S. 21.

[153]) Relation etc. Sv. Landsm. XVII: 2, S. 60.

in Ohnmacht liegt, reden zwei weibliche Mithelfer miteinander und versuchen zu erraten, nach welchem *Passevara*-Berge die Seele gelangt ist. Gerade im Ohnmachtszustande nimmt nach Leem der Noide die »herefter beskrevne ham forestaaende Reyse»[154]) vor. Von anderen Mitteilern geben uns wenigstens Solander, Forbus, Jens Kildal und Skanke darüber sichere Angaben, dass von den Lappen selbst der Ohnmachtszustand der grossen Seance als die Reise der Seele des Noiden zur unteren Welt aufgefasst wurde.[155])

Aber natürlich kann man im arktischen Gebiet ebenso, wie es Seance-Arten von verschiedener Stärke und Wirkung gibt, auch Schamanen von verschieden starker hysteroider Veranlagung sowie von verschiedener Kraft und Fähigkeit finden. Die Eingeborenen wissen das selbst sehr wohl und schätzen ihre Schamanen sehr verschieden hoch, je nach ihrer Fähigkeit, eine grössere oder nur eine kleinere Seance hervorzubringen. Bei manchen Völkern existiert noch ein streng aufrechterhaltener Unterschied zwischen grossen und kleinen Schamanen, die ganz verschiedenes soziales Ansehen geniessen. Ein grosser Schamane soll möglichst seine Gaben durch Vererbung überkommen haben, doch wird das nicht zur Bedingung gemacht;[156]) er ist Bauchredner (Ventriloquist)[157]) und kann die grosse Ekstase mit höchster Raserei, Geisterstimmen und Katalepsie erreichen; er vermag siegreich mit den Geistern zu kämpfen und besitzt gute und viele Hilfsgeister; er steht hoch im Ansehen und wird mit verhältnismässig reichlichem Entgelt bedacht. Ein kleiner Schamane jedoch ist entweder ein einfacherer Taschenspieler oder auch ein gewöhnlicher, wenig in Ekstase kommender

---

[154]) A. A., S. 477.

[155]) E. Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi, 1910, S. 23, 40 f., 85, 92 f., 106 f., Fussn. 7.

[156]) Vgl. oben S. 24 f.; dazu Olsen, Et primitivt folk, S. 95, und Potanin, Očerki Severo-zapadnoj Mongolii, V. IV, S.-Peterburg 1883, S. 56 ff.

[157]) Bogoraz, The Chukchee, S. 435 ff.; Jochelson, The Koryak, S. 49.

Wahrsager; er vermag nicht mit den Geistern zu kämpfen, kann nicht die Geisterfahrt machen, auch erhält er nur bei weniger wichtigen Gelegenheiten Aufträge und für sehr geringen Entgelt. Bei vielen »akklimatisierten» oder andern Völkern gehören die wirklich grossen Schamanen nach dem Volksglauben der Vorzeit an, und die heutige Schamanengeneration wird oft als wenig tüchtig angesehen. Wir führen einige Beispiele für den Unterschied zwischen grossen und kleinen Schamanen an, sowohl nebeneinander, also zu ungefähr gleicher Zeit lebend, als auch solche, die zu verschiedenen Zeiten lebten.

Ein grosser Schamane unter den Jurak-Samojeden kann, wie Ganjkka in Lehtisalos Darstellung, die grosse Geisterreise ausführen, fällt in Ohnmacht, tanzt und holt die Seelen der Kranken zurück. Aber neben diesem Gross-Schamanen gibt es auch unbedeutendere Schamanen, »Zauberer». »Der unbedeutendste Zauberer ist der 'Traumseher' und 'der Seher', die die Waldjuraken 'die aus dem Wurzelloch Schauenden' nennen. Der erstere sieht im Schlaf vergangene und zukünftige Ereignisse, der letztere sieht z. B., wenn ein Gast kommt, die Spuren vorher, beim Gelingen des Fanges 'die Augen des Glücks' d. i. die des Fisches, Renntieres u. ä. Sie losen und gewinnen Klarheit über gute und schlimme Dinge sowie darüber, wann ein jeder Geist Opfer wünscht, und auf grund davon wirken sie als Opferpriester. Sie schlagen die Trommel nicht und sind zu so schweren Aufgaben wie die Zurückbringung des gestohlenen Schattens eines Kranken nicht geeignet». [158])

Die Jakuten haben sogar ein ganzes hierarchisches System von Schamanen verschiedenen Grades und Ansehens. Ich fasse nach der konzentrierten Zusammenstellung Miss Czaplickas, [159]) die ebenso wie viele andere der wertvollsten Angaben über Jakuten-Schamanismus sich auf die Darstellung

---

[158]) Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, S. 145.

[159]) Aboriginal Siberia, S. 196.

Seroševskijs gründet: »According to the degree of esteem in which they are held by the people, Sieroszewski classifies Yakut shamans as follows: (1) The Great Shaman — *ulahan-oïun*. (2) The Middling Shaman — *orto-oïun*. (3) The Little Shaman — *kenniki-oïun*. A 'great shaman' has the *ämägyat* from *Ulu-Toïen* himself. A shaman of middling power also possesses *ämägyat*, but not of so high a quality or to so great an extent as the former. A 'little shaman' does not possess *ämägyat*. He is not, in fact, really a shaman, but a person in some way abnormal, neurotic, or original, who can cure trifling illnesses, interpret dreams, and frighten away small devils only».

Unter den jenisseischen Tungusen gibt es gemäss Ryčkov hinsichtlich der angeborenen psychischen Macht der Schamanen hauptsächlich zwei verschiedene Klassen von Schamanen. Die mächtigeren oder wahren Schamanen beeinflussten durch grosse Seancen das soziale Leben. Die kleineren Schamanen waren bescheidene Zauberer, die zwar als Schamanen bezeichnet wurden, aber keine Seancen abhalten konnten.[160]

Unter den Sojoten gibt es zwei verschiedene Sorten von Schamanen. Die grossen »erblichen Ehrenschamanen» zählen 8—10 Schamanen-Ahnen, erreichen die grosse Ekstase und vermögen erfolgreich mit den Geistern zu kämpfen. Die Kleinschamanen sind einfachere Menschen, welche die Geister nur bitten und anflehen können, jedoch machtlos dastehen, wenn diese sich weigern. Diese Kleinschamanen geniessen kein grösseres Ansehen.[161]

Auch unter den Ostjaken gibt es Schamanen verschiedenen Vermögens. Karjalainen sagt: »Am Wach und am Wasjugan ist *jol* jetzt am allgemeinsten als Name eines Zauberers im Gebrauch. Derartige Zauberer gibt es bedeutende und unbedeutende und ihre Aufgaben sind recht vielseitig.»[162]

---

[160]) Jenisejskie tungusy. Suppl. zu Zemlev. 1922: 3—4, S. 120 ff.
[161]) Zelenin, Ideologija sib. šam., S. 740.
[162]) Die Religion der Jugra-Völker, III, S. 253.

Bei den Jenisseiern gibt es kleine Schamanen, *chýnyşenin*, und grosse Schamanen, *kaşénin*. Der Schamanenadept wird zuerst von einem Ahnengeist berufen und sucht nach einer Periode von nervösen Ausbrüchen »seinen Weg». Dann wird er Herr über gewisse Geister und erhält einen Trommelstock: Er ist nun 'kleiner Schamane'. Ist er ganz besonders befähigt, so kann er später eine abermalige Berufung erhalten, zum grossen Schamanen, und darf dann alle Würdeabzeichen, z. B. Schamanenrock, zwei Schlegel usw., tragen. Aber, sagt Anučin, der grosse Schamane ist eine sehr seltene Erscheinung, es sind nur Greise, und man meint, dass es ein sehr schwerer Beruf ist.[162a)]

Gemäss Agapitov und Changalov werden bei den Burjäten Leute mit schwachem Gedächtnis, welche die schamanistischen Formeln nicht behalten können, schlechte Schamanen.[162b)]. Neben diesen finden sich die grossen Schamanen, von dem gewaltigen Initiator Bocholi[162c)] bis zu den seltener vorkommenden heutigen Gross-Schamanen, doch gibt es hier wohl kaum eine wirkliche Differenzierung.

Von dem Unterschied zwischen grossen und kleinen Schamanen der Oltscha berichtet Schrenck: »In das Land *Bun*, das Jenseits der Oltscha, vermögen sich nur die 'guten, wirklichen' Schamanen zu begeben, deren es nur wenige giebt, nicht die 'kleinen oder schlechten' Schamanen, deren man in jedem Dorfe welche findet. Diese können nur die Schamanengesänge und Tänze ausführen, aber in das Land *Bun* reisen können sie nicht. Sie sind daher auch keine eigentlichen Schamanen.»[162d)] Zu bemerken ist aber, dass die Jenseits-Reise dieser subarktischen Schamanen imitativ ist, weshalb die Differenzierung hier hocharktischen Vorstellungskreisen entnommen sein dürfte.

162a) Anučin, Očerk šamanstva u jenisejskich ostjakov, S. 24.

162b) Mat. dlja izuč. šam. v. Sibiri. Šamanstvo u burjat Irk. gub., S. 45.

162c) Vgl. Potanin, Vostočnye motivy v sredne-vek. evrop. epose, S. 448 (Er heilt alle Krankheiten so dass der Tod von der Erde verschwindet).

162d) L. v. Schrenck, Reisen und Forschungen im Amur-Lande III: 3, S. 759.

In Kašgar gibt es neben den — allerdings wenig ekstatischen — »Schamanen», z. B. den *perichon*, die die komplizierte Geistervertreibungs-Seance abhalten können, auch geringere »kluge Männer», die mit Formeln und Dekokten arbeiten, aber doch keine Schamanen sind.[162e])

Bei den Grönlandeskimos gibt es jetzt keine grossen Schamanen mehr, auch nicht bei den von der übrigen Welt lange unberührten Polareskimos. Jedoch sind noch nicht viele Jahre vergangen, als der letzte mächtige Angakoq, Sagdloq, starb — und man erzählt noch gerne von seinen Taten. Jetzt scheint unter den Polareskimos nur ein ruhigeres Kleinschamanieren vorzukommen: ».... deres Besværgelse er mere stilfærdig og deres Kunst ikke saa udviklet som i gamle Dage ..... I gamle Dage, da Angákut kunde alt, som Eskimoerne siger, var det en af deres mest yndede Opgaver... at fare ned under Havet», — »I Sammenligning med disse (die Ostgrönländer) er de polareskimoiske Aandemanere meget stilfærdige og uden større Spræl. Selv paastaar de, at alle de store er døde. Engang kunde man ogsaa hos dem fare baade til Himlen og ned under Havet paa Sjæleflugt; man kunde afflaa sig sit eget Skind og trække det paa igen, og man kunde i mange Menneskers Paahør i Husene lade Aanderne holde Stævne for slukkede Lamper, ganske som paa Østkysten.» Diese Schilderungen stammen von Knud Rasmussen.[163])

Auch unter den Jugrern gehören die ganz grossen Schamanen zumeist der Vergangenheit an. »... solche grosse Zauberer, deren Taten legendarisch von Geschlecht zu Geschlecht im Gedächtnis der Menschen fortleben, sind schon in einem grossen Teile des Gebiets ausgestorben; so verdienen z. B. der Weise Mann oder die Weise Frau vom Irtysch garnicht mehr den klangvollen und erhabenen Namen eines Schamanen».[164])

Unter den Lappen gab es schon im 17. Jahrhundert Noiden

[162e]) Trudy Tibetskoj ekspedicii 1889—1890 gg. p. nač. M. V. Pevcova, S.-Peterburg 1895, S. 177.

[163]) Nye Mennesker, Mindeudgave, III, S. 117 f.

[164]) Die Religion der Jugra-Völker, III, S. 295.

von verschiedenen Kräften und Fähigkeiten. Einige waren nur Kleinschamanen. So sagt Lundius, dass es Trommel-Noiden gibt, die »hafwa .... ikke .... spådoms anda», d. h. sie haben keine Hilfsgeister, können nicht mit den Geistern reden.[165]) Jessen liefert uns diese interessante Mitteilung: »Dog holdte Lapperne for, at *Noaaiderne* vare mere og mindre fuldkomnere, saa at hvad en ringe *Noaaid* ikke kunde formaae ved sin Runebom og Drømmerie, hvori ham ingen Aabenbaringer gaves, dertil brugte de en anden, om hvilken de troede, at han havde en nærmere Adgang til *Saiwo,* og kunde lettere faae udforsket sammes hemmelige Raad og Anslag.» [166]) In unserer eigenen Zeit klagen die Lappen oft darüber, dass die heutigen Zauberer nichts vermögen im Vergleich zu denjenigen alter Zeiten. In Qvigstads Lappiske eventyr[167]) wird gesagt, dass die meisten Noiden nur ganz kleine Noiden sind. Die anderen, grossen, sind Flieger-Noiden, d. h. ihre Seele kann den Körper im Traume verlassen, ihr »legeme ligger stille mens han flyver».[168]) Dass der Name dieser grossen Noiden, *»eternoaider»,* etwas mit dem Namen des bösen Schamanen unter den Jukagiren »ḷeu'nuǰeboǰe wo'lmañ, 'eating shaman', that is, 'the shaman who eats men'»,[169]) zu tun hat, scheint sicher zu sein. Der schwedische Lappe Johan Turi sagt, dass die Noiden wohl jetzt nicht besonders tüchtig sind, dass aber »forntidens nåider ha varit sådana, att de ha flugit».[170])

---

[165]) Descriptio Lapponiae, herausgg. in Svenska Landsmålen XVII: 5 1905, S. 5.

[166]) Afhandl. om de No. Fin. og Lap. Rel., S. 58.

[167]) Lappiske eventyr og sagn I, S. 441.

[168]) A. A. II, S. 489.

[169]) Jochelson, The Yukaghir, S. 193; vgl. die gewöhnliche Vorst., dass der böse Geist den Kranken »isst» (Zelenin, Id. sib. šam., S. 714 f.; Pekarskij, Mat. po jakut. obyčn. pravu, Sb. Muz. Antr. i Etn. 1925, V: 2, S. 677).

[170]) Muittalus samid birra, En bok om lapparnas liv, herausgg. v. E. Demant Hatt, Lapparne och deras land VI. (Schwed. Übers.) 1917, S. 132.

Die hocharktische Urheimat des Schamanismus.

Wir haben im vorigen Kapitel versucht, den Typus des arktischen Kleinschamanen zu erfassen. Wir sahen, dass er auf einer ganz andern Linie stand als der grosse Schamane, dass er gewissermassen einen ganz anderen Beruf darstellte. Jener war der grosse Wundermann, der allein aus der Not zu retten vermochte, dieser war ein bescheidener Beamter im Alltagsleben des Stammes, ein Faktotum in dem Alltagsverkehr dieser Welt mit den Mächten und ohne hinreichende Kraft bei entscheidungsschweren Gelegenheiten. Die Aufgaben des Kleinschamanen waren, wie wir gesehen haben, folgende: a) Glück auf Jagd und Fischfang, Ankunft fremder Gäste usw. prophetisch vorauszusagen, b) Träume und andere Omina zu deuten, c) nachzuforschen, wann ein Geist Opfer begehrte, d) leichte Krankheiten zu heilen und kleinere Geister auszutreiben. Das aber sind ja dieselben Aufgaben, die ein gewöhnlicher Medizinmann bei nichtarktischen Primitivvölkern überall sonst auf der Erde zu erfüllen hat. Dieser Zusammenhang geht gerade aus den Beziehungen zum Nahrungsfang der betreffenden Gemeinschaft, zu den gewöhnlichen kleinen Unfällen, zu den Omina und den Opfern hervor.

Der Kleinschamane ist jedoch ebenfalls als »abnormal, neurotic, or original» bezeichnet worden,[171]) wenn auch natürlich in einem viel geringeren Ausmaass und in Herleitung aus einer andern psychischen Eigenschaft als der grosse Schamane. Eine nervös-labile, hysteroide Reaktion der Psyche ist aber unter Primitiven überhaupt sehr gewöhnlich und gehört zu den psychologischen Charakteristika, die den Primitiven vom Kulturmenschen unterscheiden. Diese Allgemeinheit der hysteroiden Reaktion bei den Primitiven erklärt beispielsweise Alfvén damit, dass diese Völker es noch nicht gelernt haben, die Natur zu beherrschen, und dass die Dominanz des Stammeskollektivs über den Einzelnen eine asthenische Unselb-

---

[171]) Czaplicka, Aboriginal Siberia, S. 196.

ständigkeit hervorruft.[172]) Gadelius vergleicht die neuro-psychische Unreife dieser Völker mit der des Kindes oder mit der psychischen Invalidität.[173]) Auch nach den Grundgedanken Kretschmers[174]) muss ja der Primitive eine grössere Neigung zur Hysterie als der Kulturmensch haben, da er dem animalen Bewegungssturm und Totstellreflex näher als dieser steht. Der durch Intensivierung entstandene Spezialfall dieser primitiven Reaktion brachte überall auf der Erde den Medizinmann, den Zauberer, den primitiven Priester ekstatischer Art hervor.

Mit dem Kleinschamanismus scheint mir der sogenannte Familienschamanismus, der heute besonders unter den paläarktischen Völkern hervortritt, eng zusammenzuhängen. Auch der Familienschamane hat die täglichen Pflichten gegenüber den Mächten zu beobachten: Opfer, Divination, kleinere Krankenheilungen, Wahrsagerei etc. Nur ist er an die kleinste soziale Gruppe gebunden. Wenn Bogoraz,[175]) Jochelson,[176]) Miss Czaplicka[177]) und andere den grossen, professionellen Schamanismus als aus dem Familienschamanismus entwickelt ansehen, kann dies vielleicht in äusserer Hinsicht richtig sein; es dürfte aber kaum in innerer Beziehung als zutreffend bezeichnet werden können. Man muss sich wohl vorstellen, dass die alten Grundkulturvölker als sie einst von den Nachbarn nach dem Arktikum hinauf abgedrängt wurden, bereits ihre Zauberer hatten, vielleicht sowohl innerhalb wie ausserhalb des Rahmens der Familie; dies ist bekanntlich auch bei

---

172) Hysterien, S. 18.

173) Det mänskliga själslivet III, S. 328; vgl. S. 304.

174) Über Hysterie, 2. Ausg., S. 6 ff.

175) The Chukchee, S. 413 ff.: Die neueste Form von Schamanismus, die professionelle, verdrängt die älteren Formen, den allgemeinen und Familienschamanismus.

176) The Koryak, S. 48: »There is no doubt that professional shamanism has developed from the ceremonials of family shamanism».

177) Aboriginal Siberia, S. 167: »Professional Shamanism may be a development of family Shamanism, or it may be a degenerate form, where environment is such that communal life is no longer possible».

den anderen Grundkulturvölkern[178]) und natürlich ebenfalls bei den Primärkulturvölkern der Fall; Frazer betrachtet ja sogar die Zauberer als die älteste professionelle Klasse in der menschlichen Gemeinschaft überhaupt.[179]) Wenn also schon früher die neuropathischsten Menschen naturgemäss als Zauberer verwendet wurden, so liegt doch die Annahme ganz nahe, dass unter den neuen arktischen Verhältnissen der ganz andersartige, unerhörte, hysterogene seelische Druck von seiten der arktischen Umwelt gerade bei jenen besonders Sensiblen, eben den Zauberern, die stärksten psychischen Auslösungen hervorrufen musste. Die Nachfolger oder Nachkommen der alten Zauberer werden also Schamanen. Jedoch werden auch viele andere zu Schamanen. Wie die verschiedenen Formen der abnormen arktischen Reaktionen, die vielgestaltigen Arten der »arktischen Hysterie» überall im Volke zum Ausbruch kommen, so *kann ein jeder ein Schamane werden,* ob er nun früher Familienzauberer war oder nicht. Die Geister rufen selbst den, welchen sie wollen. Jedweder kann sich unter dem von der Umwelt ausgehenden Druck berufen fühlen, kann Halluzinationen von Hilfsgeistern erhalten und eine Wirksamkeit als Schamane beginnen. Der einzige Maassstab ist allein die Befähigung. So gewinnt das neue Schamanentum eine wesentlich andere Gestalt als das ehemalige Familienzaubererwesen. Allerdings können sie beide einander oft decken, weil ja eben die alten Zauberer häufig die psychisch Labilsten in der Gruppe waren und ja gerade die psychisch Labilsten die grösste Aussicht hatten, von den neuen mächtigen Geistern des Arktikums berufen zu werden.

Bis zu einem gewissen Grad kann man sich natürlich vorstellen, dass das alte Zaubererwesen und das neue Schamanenwesen nebeneinander fortlebten; eben deswegen sind tat-

---

[178]) Australische Zauberer, siehe z. B. Fr. Graebner, Das Weltbild der Primitiven, S. 17; Frazer, The Golden Bough (gr. Aufl.) I, S. 251 ff., 334 ff. — Buschmänner, s. A. Haberlandt in Buschans Völkerkunde I, S. 610. — Gês, s. Krickeberg ebd. S. 290. — Kalifornier, ebd. S. 143.

[179]) The Golden Bough (gr. Aufl.) I, S. 420.

sächlich noch Klein- und Familienschamanen neben den grossen Schamanen zu finden. Aber wenig denkbar ist es, dass das neue Schamanenwesen, welches das gesamte Leben des Stammes umgestaltete, nicht auch dem Aussehen des alten, fortlebenden Zauberertums tiefe Spuren aufgedrückt haben sollte. Gerade zwei Hauptelemente der schamanistischen Ideologie sind es, die nach meinem Dafürhalten nur unter dem Druck der hocharktischen schamanogenen Umwelt entstanden sein können: Die ganz besonders dominierende Bedeutung der Hilfsgeister und die Seelenfahrt. Das schliesst nicht aus, dass man sich beide sporadisch wohl überall denken kann, doch müssen sie als für die ganze Kultur normative Erscheinungen meiner Ansicht nach ausschliesslich mit dem Arktikum in Beziehung gebracht werden.

Die Idee von den Hilfsgeistern setzt natürlich eine animistische Welterklärung voraus. Leo Sternberg schrieb 1905: »*Die psychologische Erforschung des Schamanentums* muss... nach unserer Meinung, von der allen Urvölkern gemeinsamen animistischen Weltanschauung ausgehen».[180]) Das ist richtig, aber aus dieser Weltanschauung allein entsteht natürlich noch kein Schamanismus; denn dann könnte ja ein Schamanismus ebenso gut oder sogar leichter in Melanesien, in Afrika oder in Südamerika entstanden sein. Die unnormale Häufigkeit der Halluzinationen im Arktikum, das Gefühl, in diesen öden und armen Gegenden mehr als irgendwo anders von höheren Mächten abhängig zu sein, die psychotischen Berufungsideen, die Unheimlichkeit der arktischen Nacht, die Not — all das hat aus einem allgemeinen animistischen Hintergrund das prägnante, allbeherrschende Bild der vielgestaltigen, reichschattierten und übermächtigen Geisterwelt des Schamanismus ausgemeisselt. Der Animismus ist nur Bedingung, nicht Grund.

Ebenso steht es mit dem Seelenflug. Dieser ist ja nicht nur im Arktikum antreffbar, hat aber doch nur hier die dominierende Rolle erreicht. Die einzige völlig hinreichende psychologische Erklärung einer solchen Vorstellung ist durch

---

[180]) Die Religion der Giljaken, Archiv f. Rel.-wiss. VIII, 1905, S. 469

die psychischen Erlebnisse des Ohnmachtszustandes gegeben. Zwar kann ein Ekstatiker auch im Zustand aktiver Haltung des Körpers das Gefühl eines Fortgerücktseins haben, aber die *Zuschauer* sind doch erst dann, wenn der Körper wie entseellt hinfällt, voll überzeugt davon, dass die Seele ausgeflogen ist. Schon Tylor hatte die sehr hohe Bedeutung der Gleichung 'entseelter Körper ~ Erlebnisse der Seele während dieses Zustandes' eingesehen, obgleich er das Schwergewicht etwas zu stark auf das Traumerlebnis legte.[181]) Wo in der Welt ist aber der Ohnmachtszustand häufiger als eben im arktischen Schamanismus, wo er als natürliche Endphase der hier anormal ermattend wirkenden Ekstase eintritt? Die Erregtheit muss bei einer aussergewöhnlich grossen Anzahl von Personen eine aussergewöhnlich grosse sein, damit die Idee der Geisterfahrt eine solche Bedeutung wie im arktischen Schamanismus erhalten kann.

Dass die Idee von den Hilfsgeistern auch bei den wenig ekstatischen Kleinschamanen eine so grosse geworden ist, muss ganz sicher einer vom Gross-Schamanieren herrührenden Influenz zugeschrieben werden. Den Geisterflug finden wir im Klein-Schamanieren nie, doch hat diese Vorstellung sich statt dessen nach den südlich von den hocharktischen Schamanisten ansässigen Völkern hin verbreitet. Wie soll man sonst die Tatsache erklären, dass die Zauberer bei diesen Völkern, die doch in ihren Seancen keinen Ohnmachtszustand erreichen, einen Seelenflug mit allerlei äusseren Mitteln anschaulich zu machen suchen? Der Seelenflug ist hier eine übernommene Idee, welche man der Schwäche der eigenen Ekstase nicht anders als durch äussere Maassnahmen anpassen kann: Man benimmt sich, als ob die Seele in die Welt hinausflöge, wobei natürlich der Schamane mit seinem *körperlichen* Ich einen solchen Flug imitieren muss. Er setzt sich auf eine künstlich verfertigte »Gans» und simuliert ein Fliegen, er klettert an einer künstlich angefertigten »Himmelsachse» zum Himmel empor etc.; auch kann er den Ohnmachts-

---

[181]) Primitive Culture, 1. Aufl., London 1872, I, S. 377 ff.

zustand selbst oder des Gross-Schamanen seelischen Kampf mit dem Krankheitsgeist imitieren.[182]) Unter den Hocharktikern dagegen ist der Seelenflug das Privilegium des grossen Schamanen, da nur er den Ohnmachtszustand erreichen konnte.

Uns wird jetzt klar, dass man es somit als sinnlos ansehen muss, wenn einige Forscher den hocharktischen Schamanismus als eine von südlicheren Völkern herrührende Influenzerscheinung zu erklären versucht haben. Pater W. Schmidt referiert im »Ursprung der Gottesidee» III[183]) als Einführung zum Abschnitt über die Polarvölker die Ansichten über die Herkunft des Schamanismus, die sein Schüler A. Gahs in einer unveröffentlichten Handschrift vorgebracht hatte.[184]) Gahs behauptet, der Schamanismus sei bei den nördlichen Völkern (abgesehen von den Nordtungusen) nicht so hoch entwickelt wie bei den südlicher wohnenden. Das heisst geradezu: Die Tatsachen auf den Kopf stellen! Denn gerade von den im hohen Norden wohnenden Jakuten, Tungusen, Jurak-Samojeden und Angmagssalik-Eskimos liegen uns Berichte über die schwersten, entwickeltsten und wildesten Seancen vor, die es überhaupt gibt. Unter Jakuten und Tungusen spielt der schamanistische Komplex eine grössere Rolle als irgendwo sonst. Gahs muss hier den entwickelten äusseren Apparat, etwa der Altaier oder Burjäten,[185]) wodurch diese die grosse arktische Flugseance nachzuahmen versuchten, missverstanden haben. Der Schamanismus muss nach Gahs von den südlicheren mutterrechtlichen Kulturen gekommen sein; diesen Annahmen liegt anscheinend vor allem die Kulturkreis-Doktrin zugrunde: 'Nur die mutterrechtlichen Kulturen sind rein animistisch', und der Schamanismus ist ja auf den Animismus gegründet. Erstens aber ist es sehr unwahrscheinlich, dass der Animismus in dem Ausmaass, das hier nötig wäre,

---

[182]) Vgl. unten S. 122—157.

[183]) S. 336 ff. (1931).

[184]) Vgl. A. Gahs, »Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern», Festschrift W. Schmidt, S. 231—268.

[185]) Vgl. unten S. 124 ff., 129 ff.

nur unter Mutterrechtlichen zu finden sei:[186]) Die Geister des Schamanismus *können* auch aus den animistischen Tendenzen in den Grundkulturen selbst erklärt werden.[187]) Ferner verwechselt man, wie wir gesehen haben, die Bedingungen mit den schaffenden Faktoren, wenn man den Animismus gerade als *Urheber* des Schamanismus erklärt. Gahs wird durch diese Gedankengänge zu der Annahme verleitet, dass der Schamanismus zu den Nordasiaten von Tibet oder China oder von den Ostasiaten, zu den Samojeden und Jugrern von den Tataren und Jenisseiern gekommen sei. Die arktische Urkultur, welche bei Lappen, Samojeden, Ainu und Zentraleskimos noch fortlebt, wurde sehr früh von einer hauptsächlich mutterrechtlichen Mischkultur aus den Amur- und Beringstrasse-Gegenden beeinflusst. Auch Širokogorov[188]) spricht von einer Influenz, die vom Süden her auf die Nordtungusen wirkte, obschon Gahs die Širokogorovsche Urquelle, den Buddhismus, durch mutterrechtliche, südlichere Kulturen ersetzt. Die Ausbreitung des »Familienschamanismus» sowie die zunehmende Kompliziertheit des eskimoischen Schamanismus gegen Westen hin sollen ebenfalls Zeugen mutterrechtlicher Influenz sein. Diesem allen braucht nur Folgendes entgegengehalten werden: 1) Unserer Beweisführung und Grundauffassung nach ist das alte Opferwesen, der »Familienschamanismus», etwas ganz anderes als der eigentliche, hocharktische Schamanismus, der »typische Schamanismus». 2) Širokogorov spricht von später Beeinflussung in historischer Zeit durch den Buddhismus, Gahs dagegen von prähistorischer Beeinflussung durch Mutterrechtskomplexe; Širokogorov hält

---

[186]) Vgl. A. Ohlmarks, Heimdalls Horn und Odins Auge, I, S. 26 f. (mit Hinweisen), 49.

[187]) Vgl. K. Meuli, Scythica, Hermes 1935, S. 144.

[188]) Śramana-Shaman. Etym. of the word »Shaman», The Journal of the Nord-China Br. of the R. As. Soc., Vol. 55., Shanghai 1924, S. 110—130 (zus. m. N. D. Mironov); Derselbe, Northern Tungus Migrations, in derselben Zschr., Vol. 57, 1926, S. 123—183 (Vgl. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee III, S. 336, Fussn.; Širokogorov, Psychomental Compl. of the Tungus, S. 447 f.).

sich nur an die Tungusen, Gahs an sämtliche arktische Völker; ob sich Gahs dabei auf Širokogorov stützen darf, bleibt sehr fraglich. 3) Als Belege für eine Komplizierung des Zauberwesens (sodass es zum »Schamanismus» wird) durch Mutterrechtskulturen werden nur das Maskenwesen und die Trommel angeführt.

Gahs scheint so zu argumentieren: Der eigentliche, »komplizierte» Schamanismus wird u. a. durch das Maskenwesen gekennzeichnet, aber dieses Maskenwesen seinerseits muss von mutterrechtlichen Influenzen herrühren. Dagegen ist zu sagen: 1) Zwar behaupten die Vertreter der Kulturkreislehre, dass Maskenwesen nur in mutterrechtlichen Kulturen heimisch sei[189]), und benutzen als eine Hauptstütze für diese Theorie amerikanische Verhältnisse. Aber gerade amerikanische Ethnologen wie Kroeber und Catherine Holt[190]) haben, ausgehend von dem amerikanischen Material, diesen Zusammenhang stark bezweifelt. 2) Wo Maskenwesen unter schamanistischen Völkern auftritt, hat es nur sehr selten eine eigentlich religiöse Bedeutung. Bei den meisten Schamanenvölkern sind Masken vielmehr sporadische Erscheinungen, die nicht das geringste mit dem Schamanismus zu tun haben; oft fehlen sie ganz. Unter den Eskimos, wo sie am häufigsten anzutreffen sind, spielen sie eine merkbare Rolle im Schamanismus nur bei den in Alaska ansässigen und von den Indiankulturen stark beeinflussten,[191]) sonst nicht. »I Grønland er maskerne dog næsten uden religiøs betydning, og også hos de centrale stammer er den kun ringe», sagt Kaj

[189]) Graebner, Kulturkreise ... in Ozeanien, Zschr. f. Ethnologie 1905, Karte, S. 31; Derselbe, Das Weltbild der Primitiven, S. 37 f.; W. Schmidt, Handbuch der vergl. Rel.-gesch., S. 65, 82.

[190]) A. L. Kroeber-C. Holt, Masks and Moieties as a Culture Complex (Journal of the R. Anthropol. Inst. of Gr. Br. and Irel. 50, 1920); vgl. Gegenkritik von W. Schmidt in Anthropos XIV—XV, 1919—20, S. 553 ff.

[191]) E. W. Nelson, The Eskimo about Bering Strait, 18 Annual Rep. of the Bureau of Amer. Ethnol. 1896—97: 1 (Washington 1899), S. 393 ff.; E. W. Hawkes, The »Inviting-In» Feast of the Alaskan Eskimo, Can. Dep. of Mines. Geol. Surv. Mem. 45, 1913.

Birket-Smith.[192]) Von den Tschuktschen, die sehr sporadisch eine Art Maske verwenden — und zwar nur um Kinder zu schrecken —, bezeugt Bogoraz: »I am not aware of any use of masks in the ceremonials of either the Chukchee or the Asiatic Eskimo».[193]) Ebenso verhält es sich mit den Korjaken, wo Jochelson als der erste ein »Maskenwesen» entdeckt hat,[194]) das aber als »rather a masquerade»[195]) bezeichnet wird. Von den Kamtschadalen ist nichts über Masken bekannt.[196]) Bei den Jukagiren sind Masken nur als mögliche Gesichtsbedeckung für Leichen bei Beerdigungen in Gebrauch.[197]) Bei den Jakuten kennt Seroševskij keine Masken beim Schamanieren, nur als Gesichtsbedeckung einer jungen Verlobten männlichen Verwandten des Mannes gegenüber.[198]) Unter den Tungusen führt Širokogorov nur einen einzigen Fall an, wo ein Schamane gelegentlich ein Geisterbild als eine Art improvisierte »Maske» vor das Gesicht halten kann; »to show that the spirit *malu* is within him».[199]) Der Erzbischof Nil von Jaroslav traf bei den alten Burjäten Ledermasken[200]) und Potanin führt bei den Černevy-Tataren Masken aus Birkenrinde an.[201]) Saveljev spricht von Schamanenmasken, *aba-galdai* der Samojeden.[201a]) Wenn sonst der Schamane bei den Samojeden das Gesicht mit einem Tuch bedeckt,[202]) bei

---

192) Eskimoerne, S. 190.

193) The Chukchee, S. 366.

194) The Koryak, S. 79: »Heretofore it was not known that the Koryak wore masks in connection with their religious ceremonies».

195) A. A., S. 81.

196) Jochelson, A. A., S. 79, Fussn. 1.

197) Jochelson, The Yukaghir, S. 224.

198) Jakuty I, S.-Peterburg 1896, S. 569.

199) Psychomental Complex of the Tungus, S. 152 A, Fussn. 2.

200) Nioradze, Der Schamanismus bei den sib. Völkern, S. 77.

201) Potanin, Očerki Severo-zap. Mongolii IV, S. 54.

201a) Simvol. znaki u našich inor., Ist. Vestn. XLI, 1890, S. 410.

202) Castrén, Reseminnen (Nord. resor o. forskn. I), S. 201 f.; Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, S. 158 (nach R. Johnson 1556).

den Sojoten [203]) oder Burjäten,[204]) teilweise auch bei den Altaiern [205]) Fransen vorm Gesicht herabhängen lässt, so ist dies entgegen Nioradze kaum als Ersatz für Masken anzusehen. Im Gegenteil dürfte wohl der ideologische Hintergrund ein grundverschiedener sein: Wie aus Fällen bei Tungusen, Tlingiten und Alaska-Eskimos [206]) hervorgeht, soll die angenommene Maske — wie sonst überall bei nichtarktischen Maskenvölkern — einen Geist bezeichnen, den der Zauberer nun darstellt. Das Bedecken des Gesichts bei den samojedischen Schamanen wird von Castrén als Hilfsmittel für Gedankenkonzentration aufgefasst: »... ty det är icke med ögat, utan med sin inre blick, som Tadiben tror sig kunna intränga i andeverlden».[207]) — Mit diesen Fakta vor Augen dürfte man annehmen können, dass das Maskenwesen im Schamanismus nicht mit Notwendigkeit ein heimisches Element ist. Vielmehr scheint die völlig nebensächliche oder den Schamanismus garnicht berührende Rolle, die die Masken in den weitaus meisten Fällen spielen, davon zu zeugen, dass die Masken für sich und der Schamanismus für sich am natürlichsten erklärt werden müssen.

Dass ferner Gahs eine typologische Ähnlichkeit zwischen der Tschuktschen-Trommel und der tibetanischen Doppelpauke annimmt, ist ebenfalls kaum richtig. Die tschuktschische Schamanentrommel ist eine gewöhnliche, flache einseitige arktische Trommel, nur mit einem Handgriff versehen. [208]) Die Tibetaner-Pauke dagegen besteht aus zwei Schädelkalotten, mit Trommelfell überspannt und nebeneinander auf einen

---

[203]) Ø. Olsen, Et primitivt folk, Abb. S. 97, 100, 102; Nioradze, A. A., Tafel 14.

[204]) Nioradze, A. A., S. 77.

[205]) A. V. Anochin, Materialy po šamanstvu u altajcev, Abb., S. 48 ff.

[206]) Den tungusischen Fall oben Fussn. 199; für Alaska vgl. Nelson, The Eskimo ab. Bering Strait, S. 434; bes. Ratner-Sternberg, Muz. mat. po tlingitskomu šam., Sborn. Muz. Antr. i Etn. VI, 1927, S. 87 (Wenn ein neuer Geist eintritt, wird Maske gewechselt).

[207]) Reseminnen, S. 201 f.

[208]) Abb. bei Bogoraz, Očerk materialnago byta olennych čukčej, Sbornik Muz. Antr. i Etn. II, 1901, Tafel XVIII, 8.

langen Handgriff gesetzt. Der einzige mögliche Vergleichspunkt ist der Handgriff!

Wie eigentümlich auch sonst die Angaben Gahs' sein können, erhellt z. B. aus dem, was er von den Renntier-Eskimos zu berichten weiss. Unter diesen, wenigstens unter »den reinen Rentier-Eskimo der Tundren» soll nach ihm die Trommel nie verwendet werden, weder beim Schamanieren noch bei profanem Gesang. Es sei hier nur auf die ausführliche Beschreibung Birket-Smiths von der fast *immer* vorkommenden Verwendung der Trommel bei den Tanz- und Gesangfesten dieses Volkes hingewiesen. Diese Beschreibung steht in der besten existierenden Monographie über die materielle Kultur der Renntier-Eskimos, welche sechs Jahre früher als jener Manuskriptabdruck Schmidts erschienen ist.[209])

Obschon also diese ganze Beweisführung wenig zutreffend erscheint, hat sie Pater Schmidt ohne weiteres übernommen und darauf seine gesamte Auffassung vom Schamanismus aufgebaut. So sagt er in seinem Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte: »In den mutterrechtlichen Kulturen werden dagegen besonders gefürchtet und durch mancherlei Riten zu beschwichtigen gesucht die Seelen der verstorbenen Zauberer (Schamanen); so bei den nordostasiatischen Völkern und vielen Indianerstämmen, zu denen der Schamanismus aus den mutterrechtlichen Gebieten von Tibet u. a. eingedrungen ist.»[210]) Auch Menghin hat sich dieser Ansicht angeschlossen, wenn er ohne nähere Begründung sagt: »Das Schamanentum, das heute die Religion der nordeuropäischen Völker beherrscht, ist, wie Gahs überzeugend dargetan hat, Fremdgut.»[211]) Auch ein dritter Kulturkreis-Anhänger, Fritz Kern, macht sich diese Theorie ohne Bedenken zu eigen und stellt fest: »Das Schamanentum, die Töpferei und anderes

---

[209]) Kaj Birket-Smith, The Caribou Eskimos. Material and Social Life and their Cultural Position I, Report 5 Thule Exp. V, 1, 1929, S. 268 ff. »The singing is nearly always accompanied by the drum» (S. 268).

[210]) S. 67.

[211]) Weltgeschichte der Steinzeit, Wien 1931, S. 503.

ist von diesen epi- und opsimiolithischen Althirtenkulturen aus pflanzerischer Quelle aufgenommen worden.»[212]) Alle solche Behauptungen werden natürlich wenig wert, wenn wir klargemacht haben, dass ihre Quelle, Gahs, nicht zutreffen dürfte.

Noch bedenklicher ist, dass ein so bedeutender Schamanologe wie Širokogorov versucht hat, den heutigen Schamanismus der Tungusen auf buddhistische Einflüsse zurückzuführen.[213]) Aber *erstens* nimmt dieser als Hauptmerkmal der »schamanistischen» Ideologie das Eindringen des Geistes in den Körper[214]) an, und das ist ja eben für das grosse, normative Schamanieren nicht charakteristisch, sondern gehört der Sphäre des Klein-Schamanierens an; Širokogorov scheint unbewusst von der als selbstverständlich angesehenen Voraussetzung auszugehen, dass das Klein-Schamanieren das richtige und ursprüngliche Schamanieren sei — was ja gemäss unserer Darlegung nicht zutrifft. *Zweitens* ist die alte etymologische Herleitung des Wortes »*Schaman*» aus dem Sanskrit-Wort »*śramana*» (= Bettelmönch), welche man sich wohl als erste psychologische Grundlage einer Buddhistenhypothese denken muss und die Širokogorov auch in seiner ersten Schrift als Ausgangspunkt wählt,[215]) heute völlig hinfällig und dürfte nicht zutreffen.[216]) Was man von schamanoiden Elementen im Buddhismus finden kann, lässt auch, falls es nicht ganz einfach ein Niederschlag eines gewöhnlichen, vom Schamanismus ganz unabhängigen Ekstatismus ist, eher an eine

---

212) Die Anfänge der Weltgeschichte, Leipzig—Berlin, 1933, S. 90.

213) Auch bei Gahs zitiert (Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee III, S. 336). Über die Schriften, wo Širokogorov die Hypothese dargelegt hat, siehe oben Fussn. 188.

214) So wenigstens nach Gahs (Schmidt, A. A., III, S. 336.).

215) Vgl. den Titel »Šramana-Schaman».

216) Vgl. hier die Zusammenstellung und die Hinweise bei Nioradze, A. A., S. 1 f.; Zolotnickij, Kornevoj čuvašsko-russkij slovar, 1875, S. 162—165; U. Harva, Die rel. Vorst. der altaischen Völker, FFC Nr. 125, S. 449.

Entlehnung aus dem Arktikum als an das Umgekehrte denken. [217])

Gahs hatte Širokogorov als »einen tüchtigen und wackeren Mitkämpfer», »einen wahren 'Apologeten'» begrüsst, aber, wie wir schon gesehen haben, kaum mit Recht. Bereits 1924 und 1926 äusserte sich Širokogorov zu der Frage Schamanismus-Buddhismus, jedoch versuchte er nicht den Schamanismus *überhaupt* als durch den Buddhismus entstanden aufzufassen, sondern sagte nur, dass »the shamanism (d. h. unter den Tungusen) *in its present form* is one of the consequences of the intrusion of Buddhism among the North Asiatic ethnical groups». [218]) In der grossen Arbeit »Psychomental Complex of the Tungus», 1935, wird die Ansicht weiter ausgeformt: [219]) In der allerältesten Zeit gab es bei den Tungusen keine eigentlichen Schamanen, wohl aber »wizards», die gewisse primitivere Schamanenfunktionen versahen. »The first propagandists of Buddhism» in Zentralasien, die sich *śramana* > *šamana* nannten, machten dann aber auf diese ursprünglichen Zauberer-Altschamanen grossen Eindruck durch ihre neuen Krankenheilungen und »Tricks» und trugen so zu der Ausbildung des Schamanentums in der heutigen Form bei. Der Lamaismus wurde das erste schamanistische Nebenerzeugnis der buddhistischen Mission. Širokogorov stellt sich die Frage, ob der Buddhismus als eine Art Stimulus den Schamanismus, wie er heute ist, hervorbrachte, meint aber auch, dass eigentliche Schamanen im heutigen Sinn überhaupt nicht vor dem Buddhismus existierten. Trotzdem gab es früher sowohl einen entwickelten Geisterglauben wie auch die »wizards», welche ihre besondere Art hatten, Krankheiten zu heilen und Missständen abzuhelfen; ihre Methoden wurden von den späteren »Schamanen» in Gebrauch genommen. Ob man aber nun dieses ältere Geister- und Zaubererwesen schon »Schamanismus» nennen soll oder nicht, hängt nur von der Frage ab, ob es grundsätzlich auf dem hocharktischen Ekstase-Erlebnis auf-

[217]) Vgl. unten S. 160 f.
[218]) Zit. bei Gahs (Schmidt ebd.).
[219]) S. 276—287.

gebaut war oder nicht, und kaum von den äusseren Einzelheiten. Als das Neue wird nun von Širokogorov »the introduction of the spirit into the human body», also die Besessenheit betrachtet; auf sie gründet sich aber der grosse arktische Schamanismus nicht in erster Linie, sondern auf die Idee des Seelenflugs des Schamanen! Wenn nun der Seelenfahrtkomplex im Arktikum älter als die angenommene buddhistische Influenz ist, muss ich — auch wenn ich die Möglichkeit der Širokogorovschen Hypothese aus sachlichen Gesichtspunkten zugeben würde — seine Terminologie geradezu umwerfen: Der eigentliche, hocharktische Schamanismus mit der Seelenflug-Interpretation ist im Arktikum und unter den Nordtungusen viel älter als der Buddhismus [220]) und ist in dieses Volkes allerältestem *arktischen* Zeitabschnitt entstanden; etwaige spätere Modifizierungen dieses echten Schamanismus in Richtung auf die nichtarktische Besessenheitsinterpretation haben somit nichts zu tun mit der Frage nach dem *Ursprung* des Schamanismus.

Wir können also und müssen an dem Gedanken des Schamanismus als eines Erzeugnisses der hocharktischen Umwelt festhalten. Das hat auch der Entdecker der schamanoiden Züge in der skythischen Religion, K. Meuli, klar eingesehen, wenn er sagt: »Psychologisch also ist das Schamanentum zweifellos eine hocharktische Erscheinungsform des religiösen Lebens». [221]) Derselbe meint auch, dass die Širokogorovsche Hypothese »durch den Nachweis skythischer Schamanen hinfällig geworden» [222]) ist.

Wir können viele Belege dafür angeben, dass man unter den hocharktischen Schamanenvölkern wirklich gemeint hat,

[220]) Auch nur annähernd exakte Chronologie ist natürlich unmöglich. Über den Zusammenhang zwischen dem Schamanismus, auch mit dem Flugkomplexe, und der sibirischen Archäologie, vgl. A. A. Spicyn, Šamanizm v otnošenii k russkoj archeologii. Zapiski Russk. Archeol. Obšč. (1899) III: 1—2; Derselbe, Šamanskie priveski, (nach Popovs Bibl.); Kai Donner, Sibirien, 1933, S. 53 ff.; Czaplicka, The Turks of Centr. Asia in Hist. and at the Pres. Day, 1918, S. 30.

[221]) Scythica, Hermes 1935, S. 146.

[222]) ebd., S. 145, Fussn. 2.

die Seele des Schamanen vermöge sich im Ernst erst dann vom Körper zu lösen und in die andern Welten hinauszuschweben, wenn die tiefste lethargische Ekstase, der Zusammenbruch in Ohnmacht, schliesslich beim Schamanen einträte. Nach dem Glauben der meisten Schamanenvölker kann der Schamane im Ohnmachtszustande sowohl die obere Geisterwelt der Lüfte wie die untere der dort wohnenden Geister und Verstorbenen besuchen. Es scheint, als ob eine Fahrt in die Unterwelt etwas schwieriger sei und eine noch tiefere Ohnmacht sowie grössere Mühe erfordere als ein Flug in die oberen Regionen.

Was die Tungusen betrifft, hat Širokogorov sehr anschaulich und genau das Stadium der Seelenreise sowohl in die obere wie die untere Welt beschrieben. Es ist ein sehr schwieriges und gefährliches Unternehmen, nach der Unterwelt vorzudringen; das erfordert lange Vorbereitung, äusserste Anspannung und besonders grosse Kraft des Schamanen. Oft kommt es vor, dass die hinausgeflogene Seele an der Rückkehr in den unbelebten Körper durch einen bösen Geist verhindert wird; dann muss der Schamane sterben. In dem Augenblick, wo er völlig bewusstlos hinfällt, betritt seine Seele den Pfad, der zur unteren Welt führt. »During the extasy, when the shaman reaches the lower world, he lies down and all people who are present, including women, turn three times around the fire-place and jump over the shaman... The shaman remains on the ground for about half an hour.» [223]) Den psychologischen Unterschied zwischen der vorbereitenden Ekstase und der eintretenden Ohnmacht hat Širokogorov sehr gut beobachtet: »The pulse is very fast, but at the moment of deep extasy, when the shaman's soul is supposed to be in the other world, the pulse slows down and becomes weaker and sometimes can be felt with difficulty.» [224])

Wie es bei den Tschuktschen zugeht, wenn der Schamane in einer Seelenfahrt die Unterwelt besucht, hat Bogoraz be-

---

[223]) Psychomental Complex of the Tungus, S. 308.
[224]) ebd., S. 364.

schrieben. Wir zitieren zunächst die Zusammenfassung Miss Czaplickas: »After his introductory interview with the spirits, the shaman sometimes 'sinks'; he falls to the ground unconscious, while his soul is wandering in the other worlds, talking with the 'spirits' and asking them for advice. The modern shamans actually 'sink' very seldom, but they know that it was done in the old days».[225])

Eingehender berichtet Bogoraz selbst in »K psichologii šamanstva»:[225a]) »Die Tschuktschen unterscheiden ferner sogen. Sinken. In diesem Zustande bleibt der Körper des Schamanen auf den Fellen liegen, aber die Seele versinkt in der unterirdischen Welt oder fliegt fort in die überirdische. Gerade in diesem Zustande führen die Schamanen den Kampf gegen die schädlichen Geister aus, nach geraubten Seelen suchend. Übrigens sinken in den Sagen die Schamanen in die Erde auch mit Körper und sogar Trommel.» Der Schamane kann also die anderen Welten erst im Augenblick des Sinkens erreichen: Die Seelenfahrt beginnt mit der Ohnmacht.

Der jenisseische Schamane meint in jeder grösseren Seance zu fliegen, kann aber hinreichend weit, zum wirklichen Endziel erst gelangen, wenn er in Ohnmacht fällt. Nach der jenisseischen Vorstellung hat er also schon während des ekstatischen Tanzes die Reise begonnen und ist auch verschiedenen Geistern begegnet, doch ist die wirklich grosse Seelenfahrt zu ungeahnt fernen Gegenden erst dann erlangt, wenn sich die Seele im Zustand der Katalepsie vom Körper löst. Während der kleineren Ekstase wird das Publikum zuweilen unzufrieden beim Vortrag des Schamanen und ruft: »Lass deine Geister los, du siehst ja, dass sie dich schlecht tragen!»[225b]) Aber bei der Ohnmacht der grossen Seance ist es anders; Anučin erzählt darüber: »Wenn der Schamane bewusstlos zu Boden fällt, deckt man sein Gesicht mit einem Tuch zu. Nach der Vorstellung der Jenisseier ist der Scha-

---

[225]) Aboriginal Siberia, S. 232.
[225a]) S. 26.
[225b]) Anučin, Očerk šam. u jenis. ostjakov, S. 27.

mane bei einer solchen Gelegenheit schon *sehr* weit gefahren, (d. h. nicht der Schamane selbst, sondern sein *ulvei*)». [225 c])

Die »vollständige Erschöpfung», wovon Divajev beim kazakischen *baksy* spricht, ist keine Katalepsie; denn, heisst es, »er erinnert da an einen gefesselten Toren von der gewalttätigen Sorte. Die Augen sind voll von Blut, und er glaubt nach einander Geister und Dämonen zu sehen». [225d])

Auch unter den Jukagiren steigt die Schamanenseele zur Geisterwelt hinab in dem Augenblick, wo er ohnmächtig zu Boden fällt. Einem jukagirisierten Tungusenschamanen wurde dabei von seiner jukagirischen Frau assistiert: »In the course of the incantation, she supported her husband when he dropped to the ground, that is, when his soul descended to the lower world.» [226]) Dieser Zusammenbruch wurde durch eine Periode von »shamanistic frenzy» herbeigeführt.

Wie hier die Mithelferin des Jukagirenschamanen benehmen sich auch die, welche einer Seance bei den jugrischen Tremjuganern beiwohnen, während des Stadiums, wo der Schamane in Ohnmacht fällt und seine Seele zur Unterwelt geht. Karjalainen berichtet: »Beim Trommelschlagen gerät der Zauberer in Erregung, die Anwesenden schreien *vō! vō!*, der Zauberer beginnt zu tanzen, wobei er sich in der Sonnenrichtung dreht und bisweilen in Ekstase verfällt. Die Anwesenden lassen ihn nicht niederfallen, sondern ein paar Männer halten ihn aufrecht mit den Händen...» [227]) Es ist also klar, dass Karjalainen mit Ekstase den Ohnmachtszustand meint. Von der Ideologie dieses Zustandes heisst es im selben Zusammenhang: »Nach der Ankunft in der Krankenstube fängt der Zauberer sofort an zu trommeln oder an den Saiten der Zither zu zupfen, was er solange fortsetzt, bis er in Ekstase verfällt. Währenddessen wandert seine Seele in die Unterwelt, *ĭləs* zurückzuholen.» A. A. Dunin-Gorkavič bezeugt,

---

[225c]) A. A., S. 31.

[225d]) A. A. Divajev, Baksy, Etnogr. Obozr. 1907: 4, S. 123.

[226]) Jochelson, The Yukaghir, S. 193.

[227]) Die Religion der Jugra-Völker III, S. 305 f.

dass die Ostjaken des *nördlichen* Tobolsk-Bezirks oft singen bis sie in vollständige Ohnmacht geraten.[228]

In der Ohnmacht kann aber die Schamanenseele, wie gesagt, nicht nur zur Unterwelt hinabfahren, sondern auch in die obere Geisterwelt hinauf. Dies letztgenannte Verhalten der Seele ist nach Širokogorov bei den Tungusen eine leichtere Lethargie, die nicht so gefährlich war und in viel kürzerer Zeit erreicht wurde als der Zustand der Unterweltreise: »... the shaman .... falls into the arms of the people surrounding him. At this moment he has reached *uγisk'i* — the upper world. The shaman is turned round by the people....»[229]

Ob es sich bei den Jurak-Samojeden um die obere oder die untere Welt handelt, ist nach Lehtisalos Darstellung nicht leicht zu sagen; bei ihm lesen wir: »Der Gehilfe hatte plötzlich beim Fallen des Zauberers die Trommel an sich gerissen und schlug sie leise zu Häupten des Zauberers. Jetzt hatte also der Odem den Zauberer verlassen (denn nur Tote dürfen nach samojedischen Sitten auf dem Rücken liegen) und war zu einem grossen Geist gegangen.»[230]

Von den Lappen ist uns aus mehreren Berichten klar, dass sie glauben, die Schamanenseele fliege erst während des Ohnmachtsstadiums in die Geisterwelt hinaus. Nach Rheen[231] fällt der Schamane nach langdauerndem Trommelschlagen zu Boden »som een soffwande Menniskia», aber die Anwesenden müssen den Gesang fortsetzen, bis er »Opwachnar af sin sömpn», wobei er erzählt »hwadh han medh sitt trumbslagh förfarit hafwer eller huru på fierran orter tillståhr.» Also hat er in der Ohnmacht »ferne Gegenden» besucht. Nach Niurenius fliegt der Geist in der Ohnmacht hinaus, und erst »wenn der Geist endlich zurückkommt, erwacht der Körper».[232] Die beste Beschreibung hat aber Knud Leem gege-

[228] Tobolskij sever, Tobolsk 1911, III, S. 48 (nach Popovs Bibl.).
[229] Psychomental Complex of the Tungus, S. 311.
[230] Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, S. 155.
[231] En kortt Relation etc., S. 33.
[232] Laplandia (Lappland), S. 22.

ben.[233]) Als die Hilfsgeister alle herabgekommen waren »lavede *Noaaiden* sig til den herefter beskrevne ham forestaaende Reyse». Er löste alle Knoten an seiner Tracht und bat die Hilfsgeister, die Ekipage fertigzumachen, welche er auf der Fahrt benutzen solle. Nach allerlei ekstatischen Gebärden, Branntweintrinken usw. fiel er hin »som en Død». »Udi denne E'κςάσει laae han i Teltet eller Hytten med sit Legeme øyensynlig, men var efter Foregivende tillige i en Syn, ligesom paa en underjordisk Reyse, og saae paa samme Reyse *Passe-Varek,* de saa kaldede hellige Bierge, samt Beboere i Biergene, og hørte *Luodiit,* eller Sange, der syngedes udi det usynlige *Collegio.*»

In eskimoischen Erzählungen von Angmagssalik verlässt die Seele des Angakoq den Körper, wenn die volle Ekstase eintritt, aber der Körper kann nicht ganz entseelt daliegen, vielmehr tritt einer der Hilfsgeister des Schamanen in ihn ein. Wenn man glaubt, dass es nicht nur die Seele des Schamanen ist, welche solche Fahrten unternimmt, sondern auch sein Körper,[234]) — und das glaubt man bisweilen —, so nimmt man an, dass in der tiefen Dunkelheit der Hütte der Geist sogar den Platz des Schamanen eingenommen hat. Hierüber sagt Knud Rasmussen: »...fordrer Opgaven ... en Aandeflugt til fjernere Steder under Ledsagelse af Hjælpeaanderne, maa dog en Hjælpeaand blive tilbage i Huset i hans Sted og ikke forlade det, før Aandeflugten er endt.»[235]) In einem von Rasmussen mitgeteilten Märchen aus Angmagssalik heisst es: »Naar en Aandemaneres Sjæl forlader Legemet, der bliver tilbage i Huset, plejer man altid at lade en af Hjælpeaanderne blive tilbage i hans Sted. Man hører hans Stemme engang imellem, men ellers skal han blot passe paa, at der ikke tilstøder de mange Mennesker noget, der er forsamlede, medens Aandemaneren er ude. Denne Gang blev en gammel Hjælpeaand ved Navn Titigaq tilbage i Aandemanernes Sted.

---

[233]) Beskrivelse over Finmarkens Lapper, S. 476 ff.

[234]) Vgl. Rasmussen, Myter og Sagn fra Grønland I, S. 19 f.

[235]) A. A. I, S. 19.

Han var en Olding, lam i begge Hofter og med Munden af Led.» [236]) Die letzte Bemerkung ist besonders wertwoll, weil sie das Aussehen des Schamanen während der Seelenfahrt beschreibt, d. h. das Aussehen des Körpers, nachdem in ihn der stellvertretende Geist eingetreten ist: Mit lahmen Beinen, d. h. unvermögend zu stehen, und mit verzerrtem Mund, d. h. mit epileptischer Verzückung im Ausdruck.

Mit der Unbeweglichkeit des zu Boden gefallenen Körpers hängt es wohl zusammen, dass der Angakoq bisweilen während einer Seelenfahrt-Seance so gefesselt wird, dass er sich nicht bewegen kann. So erzählt schon Gustav Holm von einem ostgrönländischen Schamanen, dass man »bagbandt nu Angákoq'en.... lige fra Hænderne til Albuerne», [237]) wie auch in einem Angmagssaliker Märchen der Angakoq Ajak »laa bagbunden, uden at røre sig.» [238]) So erzählt z. B. auch Franz Boas, dass der zentraleskimoische Angakoq fest angebunden wurde. [239]) Der Schamane bei den Nordalgonkinern wurde sogar ganz in Felle eingewickelt, mit Seilen umwunden und hingelegt. [240])

Obgleich also die Seelenfahrt des Schamanen eigentlich erst in dem Augenblick beginnen kann, wo er in Ohnmacht fällt, finden wir nicht selten, dass der Schamane schon vor dem Zusammenbruch, in der vorbereitenden Phase des ekstatischen Tanzes, im Geiste zu reisen meint und die Seelenfahrt mimisch-ekstatisch darstellt. Als Beispiele führe ich Seancen bei den Jakuten und Sojoten an. Nach Seroševskij glaubt der Jakutenschamane während des ganzen wilden Tanzes, wenn sein *ämägät* über ihn gekommen ist, auf oder nach seiner Trommel nach dem Reich der Geister zu fahren. An bestimmten überirdischen Haltepunkten, *oloch,* der anstren-

---

236) A. A. I, S. 73.

237) Ethnologisk Skizze af Angmagssalikerne, S. 124.

238) Rasmussen, Myter og Sagn fra Grønland I, S. 101.

239) The Central Eskimo, 6 Annual Rep. of the Bur. of Ethn. 1884—85 (Washington 1888), S. 594.

240) Hoffman, The Menomini Indians, 14 Annual Rep. of the Bur. of Ethn. 1892—93 (Washington 1896), S. 142.

genden Fahrt ruht er eine Weile aus.[241]) In der guten Beschreibung Ørjan Olsens von einer Seance bei den Sojoten macht der Schamane in der Tanzphase Bewegungen, als ob er durch die Lüfte reite, und kommentiert dabei unter allerlei Gebärden von Schreck, Verwunderung oder Teilnahme alles, was er auf der Fahrt sieht: Den Teufel, junge Mädchen, Geister, Tiere usw.[242]) Psychologisch ist dies wohl so zu erklären, dass sich der Schamane derart intensiv in die bevorstehende Seelenreise hineinlebt (mit der Absicht, sie eben durch mimisch-ekstatische Nachahmungen und Übungen zu erreichen), dass er tatsächlich glaubt, die Fahrt zu erleben, bevor diese gemäss der Ideologie überhaupt stattfinden kann. Das ist, von einem Standpunkt aus betrachtet, halb eine Art von imitativer Magie, von Ausdrucksbewegungen des heissen Wunsches, die sich durch ihre Stärke sogar im voraus zur Wirklichkeit für den Agierenden gestalten. Vierkandt hat ja ganz richtig hervorgehoben: »Ekstasen, wie überhaupt hypnotische, hypnoide und verwandte Zustände haben bekanntlich die Eigentümlichkeit die Hoffnungen, Wünsche, Erwartungen und Phantasievorstellungen zu objektivieren.»[243])

Es sieht also aus, als ob die Idee von der Seelenfahrt des Schamanen von dem Ohnmachtszustand am Ende der grossen arktischen Seance ausgeht. Sie hat eben ihre Wurzel in dem schlagenden Gegensatz zwischen dem totengleichen Daliegen des Körpers und den lebhaften ekstatischen Erlebnissen der Psyche während dieses Zustandes.[244]) Der richtige Ohnmachtszustand kann aber nur von einem wirklich grossen Schamanen in der hocharktischen, psychotogenen Umwelt, und das auch erst nach langer Mühe, erreicht werden. Er ist der Höhepunkt der grössten arktischen Seance und des Schama-

---

[241]) Seroševskij, Jakuty I, S. 643 ff.

[242]) Et primitivt folk, S. 101 ff., 107 ff.

[243]) Die Selbsterhaltung der religiösen Systeme, Vierteljahrschr. f. wissensch. Philosophie u. Soziologie, Jahrg. 26 (N. F. 1) 1902, S. 217.

[244]) Vgl. den Artikel »Šamany» in Krugozor 1878: 3, S. 39 ff., wo die Erlebnisse des Schamanen im Stadium der Gefühlslosigkeit im Zentrum der schamanistischen Ideologie gestellt werden (nach Popovs Bibl.).

nenwesens überhaupt. Es ist garkeine Frage, dass ein Kleinschamane oder ein nur kleinschamanistisch befähigter Falienschamane diesen Gipfel niemals erklimmen kann; das vermag nur der aus der »arktischen Hysterie», den arktischen Umwelteinflüssen hervorgangene grosse Wundermann, der in sich »das ganz Andere» des Schamanismus im Gegensatz zum älteren Zaubererwesen verkörpert. Wir können also von vornherein nicht erwarten, diese Ohnmacht und damit die Bedingung für die Seelenfahrt auf anderen Breiten als den hocharktischen wiederzufinden. Zwar gibt es südlich von diesem hocharktischen Gebiet auch Völker mit einer Art von Schamanenwesen; dies ist aber im Grunde dasselbe wie das der Klein- und Familienschamanen im Hocharktikum, ein älteres Zaubererwesen, nur von dem neuen hocharktischen Schamanismus retroaktiv beeinflusst. Hier finden wir äusserst selten die grosse Seance und fast nie deren Klimax, nämlich den Ohnmachtszustand — ebensowenig wie wir dies unter den hocharktischen Kleinschamanen hatten feststellen können. Es fehlt dazu eben die psychische Grundlage der durch die ganze soziale Gemeinschaft gehenden, abnorm starken, anormal hysteroiden Reaktion.

Zwecks Gewinnens einer praktischen Bezeichnung wollen wir alle südlich des rein hocharktischen Gebiets ansässigen Völker, die eine Art Schamanismus als im wesentlichen sekundäre Influenz vom Norden her aufweisen, *die subarktischen Schamanenvölker* und ihr Schamanenwesen *den subarktischen Schamanismus* nennen. Diese Völker ermangeln also der wirklich gefühlten Seelenfahrt des Schamanen. Jedoch kommt es oft vor, dass sie die im Hocharktikum alles beherrschende Idee dieser Seelenfahrt äusserlich entlehnt und dass sie versucht haben, sie durch mimische Imitation und äussere Maassnahmen ihrer eigenen, wenig ekstatischen Seance aufzuzwingen. Diese Imitation ist etwas ganz Anderes als die vorgreifende exaltierte Mimik des hocharktischen Schamanen vor Eintritt der Ohnmacht. Ja, es handelt sich im Subarktikum bisweilen um geradezu krampfhafte Taschenspielerkünste mittels hierfür speziell verfertigter Vorrich-

tungen etc. Dies werden wir hernach, bei Beschreibung der subarktischen Seancen, näher kennenlernen. Und kommt dieses Nachahmen der Seelenfahrt-Seance nicht vor, so haben wir es nur mit einem dem hocharktischen Kleinschamanieren ungefähr gleichen Vorgang zu tun. Das Benutzen narkotischer Berauschungsmittel für Erreichen einer Ekstase ist im Subarktikum bedeutend häufiger und normgebender als im Hocharktikum, wo es nur recht sporadisch vorkommt oder eine viel geringere Bedeutung hat.[245]) Trotz Verwendung aller Mittel, trotz äusserer Imitation, die teilweise als Wunsch-Ausdrucksbewegung aufzufassen ist, und trotz toxinischer Berauschung gelingt der Versuch des subarktischen Kleinschamanen, die Erlebnisse und Ergebnisse des hocharktischen Gross-Schamanen zu erreichen, nicht immer. Er ist dazu nicht imstande, weil er nicht einem Volke angehört, das unter dem seelischen Druck der hocharktischen Umwelt steht.

Es muss von gewisser Bedeutung sein, eine genauere geographische Grenzlinie zu finden, die einigermassen deutlich die Südgrenze des hocharktischen Gebiets des reinen Schamanismus angibt. In religionsgeschichtlicher Hinsicht kann eine Scheidelinie festgestellt werden zwischen den Völkern, bei denen das Grossschamanieren neben dem Klein- oder Familienschamanismus, und denjenigen Völkern, bei denen nur das Kleinschamanieren neben äusserlich nachgeahmter Seelenfahrtseance anzutreffen ist. Grob schematisch betrachtet kann hierfür in gewissem Grade der Ohnmachtszustand ausschlaggebend sein. Aber da diese Grenze zuinnerst auch eine psychologische und in Verfolg dessen auch eine Grenze der arktischen Umwelt ist, muss sich auch eine klimatische und umweltbestimmende Grenze finden lassen, eben diejenige des sowohl kulturell wie geographisch hocharktischen Gebiets.

Welches sind also die im eigentlichen Sinne arktischen Grenzen, m. a. W. die Südgrenzen der hocharktischen Völker? Es handelt sich hier, soweit ich urteilen kann, um zwei Hauptkategorien: Einerseits die arktische Natur, die Umwelt,

---

[245]) Vgl. unten S. 100—122.

und anderseits die arktischen Nahrungsverhältnisse; denn aus diesen beiden Bedingungen leitet sich ja die abnorme Reaktion der arktischen Psyche her. Die arktische Natur erhält ihr Gepräge durch die am Polarkreis herrschende Lichtverteilung im Kreislauf des Jahres, durch die baumlose Tundralandschaft und die arktische Kälte. Zur Umwelt gehört in weiterem Sinne auch die geringe Bevölkerungsdichte. Die arktischen Nahrungsverhältnisse, welche das Maass der für den arktischen Menschen möglichen Vitaminzufuhr bestimmen, sind auf zweifache Weise gekennzeichnet: a) Mangel an Pflanzennahrung und b) Beschränkung auf speziell arktische Tiernahrung. Die Grenzen, welche ich in all diesen Hinsichten als die den arktischen Völkerkranz einschliessenden ansehe, sind folgende: 1) Der nördliche Polarkreis, 2) die Nordgrenze der Bäume, 3) die Grenze für 0 ° C mittlerer Jahrestemperatur, 4) die Grenze für +10 ° C Mitteltemperatur im heissesten Monat,[246]) 5) die Bevölkerungsdichte von weniger als 1 Einwohner auf 1 qkm, 6) die Nordgrenze des Getreides, der Gerste, 7) die Südgrenze für das Renntier, die sich an

[246]) Diese Grenze und zusammen damit zwei der unten angeführten, die Waldgrenze und die südliche Grenze der grossen Meeressäugtiere, hat Therkel Mathiassen als Grenzen für das Gebiet der Eskimos angesehen: »Er der da noget fælles for hele det uhyre Landomraade, som Eskimoerne bebor, noget, der kunde geografisk begrunde Eskimoernes Udbredelse? Hvis man ser paa Forløbet af den Kurve, der afgrænser de Egne, hvis Juli-Middeltemperatur er under 10 °, saa vil man se, at denne Kurve omtrent følger Grænsen for Eskimoomraadet; kun længst mod Syd, i Grønland og Alaska, bor der Eskimoer Syd for denne Kurve. Denne 10-Graders Isoterm, som man kalder den, for Aarets varmeste Maaned, plejer man at sætte som Sydgrænse for det *arktiske Klima*. Den følger nemlig omtrentlig en anden vigtig Grænse, nemlig *Skovgrænsen*. Eskimoernes Land har altsaa et arktisk Klima og ligger Nord for Skovgrænsen; et andet Fællestræk er Rigdommen paa Havpattedyr, noget, der ogsaa er fælles for alle arktiske Have.» (Eskimoerne i Nutid og Fortid, S. 156). — Die Grenze des arktischen Schamanismus trifft jedoch nur in Amerika mit der Isotherme 10° einigermassen zusammen, aber auch hier stimmt es nicht ganz: Die südlichen Padlermiut und die Labradoreskimos haben keinen echt arktischen Schamanismus wogegen die Grönländer hier arktischere Züge aufweisen.

den Küsten etwa mit der Südgrenze für Polarwal, Robbenarten und Eisbär deckt, 8) die Nordgrenze für das Schwein, 9) die Nordgrenze für das Schaf, 10) die Nordgrenze für das Rindvieh, 11) die Nordgrenze für das Pferd. Natürlich laufen diese Grenzen nicht alle parallel und decken einander nicht. Einige gehen hier nördlicher, da südlicher, bei anderen ist es umgekehrt, und an vielen Punkten schneiden sie sich. Bisweilen überspannen sie auch, wenn sie am weitesten voneinander divergieren, ein ziemlich grosses geographisches Gebiet. Aber wenn man eine Mittelproportionale zu dieser Vielheit von Grenzen oder — sagen wir — zu diesem »arktischen Grenzenbündel» wählt, so wird man sehen, dass diese auch die ungefähre Grenze zwischen dem arktischen und dem subarktischen Schamanismus darstellt.

DIE SUBARKTISCHE SEANCE

Subarktische Völker

Die Grenze zwischen Hocharktikum mit der »arktischen Hysterie» und dem reinen, echten Schamanismus und Subarktikum mit dem leichteren Schamanismus, der seine Entstehung dem alten Zaubererwesen und gewissen Influenzen aus dem Hocharktikum verdankt, ist also, wie wir gesehen haben, klimatisch bedingt. Die Mittelproportionale des »arktischen Grenzenbündels» zieht in der Tat eine ziemlich gute Scheidelinie zwischen den beiden Arten von Schamanismus und Schamanieren, wenn wir nur das eine bedenken, dass die Lichtverteilungs-, Temperatur- und Baumgrenzen zusammengenommen für unser Problem etwa ebenso bewertet werden dürften wie die Gesamtheit der Nahrungsmittel-Grenzen für die verschiedenen Bodenerzeugnisse; bei dieser Bewertung würde die Mittelproportionale in Amerika etwas nördlicher und in Asien etwas südlicher verlaufen, als es ein erster Blick auf Karte 1 unten vermuten lässt. Auf diese Weise müssen wir hinsichtlich Amerikas als hocharktisch die weitaus meisten Eskimogruppen, m. a. W. sämtliche mit Ausnahme der Aleuten (urspr. Eskimos?), der Südalaska-Eskimos und der Renntier-Eskimos (wenigstens der Padlermiut), sowie auch der Labrador-Eskimos. Grob genommen dürfte hier in Amerika die Grenze etwa längs des 63. Grades nördl. Breite gehen. Die Grönlandseskimos müssen wir wohl alle, soweit wir über deren Schamanismus bereits in alten Zeiten, als er noch völlig lebendig war, unterrichtet sind,[1])

[1]) Schamanismus bei den Grönlandseskimos der Westküste ist zum ersten Mal von Hans Egede 1722 beobachtet worden. In den Tagebüchern Egedes wird sowohl eine Seance mit Geisterinspiration, die um einen Dieb zu entdecken vorgenommen wurde, wie auch Seelenreise eines Schamanen in die andere Welt erwähnt (Egede, Omst. og udf. Relation ang. Den Grønl. Missions Beg. og Forts, 1738, S. 43 ff., 76 f. — Die

als hocharktisch ansehen. Die obengenannte Bewertung vorausgesetzt, dürfen wir in Eurasien wohl etwa hauptsächlich folgende Völker zu den hocharktischen zählen: Die Lappen und Skolten, die nördlichen Jugrer, fast alle Samojeden, wohl die Jenisseier, die Renntier-Tungusen und die nördlichsten Stämme der Pferde-Tungusen, die Dolganen, die Jakuten die Jukagiren und jukagirisierten Tungusen, die Tschuwanen, Tschuktschen und wohl auch die Lamuten, endlich wenigstens den nördlicheren Teil der Korjaken. — Natürlich ist es hier nicht möglich, eine absolut sichere Grenze festzulegen. Manche Völker werden wir daher Grenzvölker nennen müssen, die also bezüglich des Schamanismus sowohl als hocharktisch wie als subarktisch bezeichnet werden können. Dazu gehören vor allem die Renntier-Eskimos, die Ostjak-Samojeden, die nördlichsten Kazaken, Altaier, Burjäten, Sojoten und Tatarenstämme sowie die nördlichsten Amurvölker. Völker südlich davon müssen wir als ausgesprochen subarktisch ansehen, demnach die schamanistisch beeinflussten Indianerstämme Nordamerikas, die Völker um den Wolgabogen in Russland, die südwestlichen Kazaken, fast alle Altaier, Turkmenen und Mongolen, Özbeken, Ostturkestanen, Kirgisen, gelben Uiguren etc., die Mandschu, Nordchinesen, südlichen Amurvölker, die Koreaner sowie wohl auch die Ainu. Praktisch können wir aber auch die Grenzvölker als subarktisch betrachten, da deren Schamanismus im Grunde beträchtlich von dem rein hocharktischen abweicht und, wenn auch vereinzelte Fälle von Gross-Schamanieren vorkommen können, im Gesamtbilde klar subarktische Züge aufweist. In jedem Falle muss der Schamanismus *nördlich von diesen Völkern* entstanden sein.

Wir werden jetzt die verschiedenen Unterscheidungsmerkmale zwischen dem Schamanieren und Schamanenwesen des Subarktikums und dem des Hocharktikums ins Auge zu fassen

---

geistige Kultur der Angmagssalik-Eskimos wurde zum ersten Mal von Gustav Holm 1884 studiert (vgl. Ejnar Mikkelsen, De østgrønlandske Eskimoers Historie, København 1934, S. 40 ff.). — Die Polareskimos wurden zuerst von Rasmussen 1903—04 eingehender untersucht (Nye Mennesker, Mindeudgave III, S. 7).

suchen. Dabei greifen wir eine Reihe von Beispielen für die Seance oder Wirksamkeit der subarktischen Schamanen heraus und stellen das Unterscheidende fest. Wir haben da besonders drei Punkte: 1) Die subarktische Seance stellt nur ein Kleinschamanieren dar, eine wenig ekstatische Divination durch Geisterinspiration, eine unekstatische oder wenig ekstatische Krankenheilung, eine einfache magische Wirksamkeit, die kaum noch als Seance angesehen werden kann. 2) Der subarktische Schamane bedient sich für das Erreichen der künstlichen Ekstase verschiedener Gifte und narkotischer Rauschmittel in viel grösserem Ausmaass als der hocharktische; auch er verfolgt mit der künstlichen Ekstase das Ziel, bis zur Ohnmacht, Raserei und den Flugerlebnissen des hocharktischen Gross-Schamanierens vorzudringen. 3) Der subarktische Schamane sucht durch äussere imitative Maassnahmen und durch erzwungene psychische Anpassung die Erlebnisse und Gesichte der grossen arktischen Seance vorzutäuschen. So zum Beispiel imitiert er die Seelenfahrt, das Einfangen einer entflohenen Seele, das Austreiben eines bösen Geistes und die Ohnmacht.

Das subarktische Kleinschamanieren

Wir beginnen mit dem ersten Unterschied: Im Hocharktikum finden sich nebeneinander Gross- und Kleinschamanen, grosses und kleines Schamanieren; dagegen existieren im Subarktikum, falls eine Imitation nicht vorkommt, nur Kleinschamanen, obschon unter sich wieder in verschiedenen Graden, und ein kleineres Schamanieren. Wir hatten schon gesehen,[2]) wie bei einem hocharktischen Eskimostamme, z. B. den Polareskimos, eine grosse Seance wie die des alten Sagdloqs vorkam und ausserdem ein divinatorisches Kleinschamanieren, wo sich die Geister durch die Zunahme des

[2]) Vgl. oben S. 48 f.

Gewichts eines Menschengliedes, das mit einem Riemen hochgehalten wurde, offenbarten. Bei subarktischen Eskimos wie den Südalaska-Eskimos, die südlich der Yukonmündung, etwa 60—62 Grad nördl. Breite, siedeln, finden wir dagegen kein echtes Gross-Schamanieren, wohl aber eine schamanistische Krankenheilung, die genau das gleiche Prinzip befolgt wie das polareskimoische Kleinschamanieren. Hierüber berichtet E. W. Nelson: »One curious method of learning the causes of disease is practiced by the shamans on the plain south of the Yukon mouth. If a man becomes ill they determine the character of his malady by tying a cord attached to the end of a stick to his head or a limb as he lies outstretched, and lifting it by the stick find from the weight of the part the character of the disease. If seriously affected the part is supposed to be very heavy, but becomes lighter or easier to raise as the malady passes away.» [3]) Unter den Iglulik-Eskimos, die nördlich der Grenze wohnen, finden wir dasselbe Kleinschamanieren; es wird hier *qilanEq* genannt und besteht in Folgendem: Der dies Kleinschamanieren Vornehmende hebt den Kopf des Mediums mit seinem Gürtel hoch und ruft die Geister herbei, die ihr Erscheinen durch Schwerwerden des Kopfes ankündigen. [4]) Ausser von dieser Art des Schamanierens wird aber von Gross-Schamanieren berichtet, bei dem sowohl Oberwelts- wie Unterweltsfahrt der Seele vorkommt. [5]) Auch bei Netsilik- [6]) wie Kupfer-Eskimos [7]) treffen wir das *qilanEq*-Verfahren neben wirklichen, grösseren und kleineren

---

[3]) The Eskimo about Bering Strait, S. 433.

[4]) Knud Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, S. 141 f.

[5]) A. A., S. 123 ff., 129 ff.

[6]) Knud Rasmussen, The Netsilik Eskimos, Rep. 5 Thule Exp. VIII: 1—2, S. 294: »aŋätkut can get into communication with the supernatural in two ways, either by holding a seance or through qilanEq. These methods of calling up spirits correspond in every way to those that are customary among the Iglulingmiut, and, as among the latter, a special spirit or shaman language is employed.»

[7]) Knud Rasmussen, Intellectual Culture of the Copper Eskimos, Rep. 5 Thule Exp., IX, S. 32: »It is possible, without holding a

Seancen an. Dasselbe ist nach Egedes Erzählung früher auch bei den Westgrönland-Eskimos der Fall gewesen.[8]) Worauf es aber für uns vor allem ankommt, ist die Feststellung, dass unter den hocharktischen Völkern *auch* ein Gross-Schamanieren existiert, unter den Subarktikern jedoch *nur* das *qilanEq*-Verfahren oder ein wegen der Schwäche der Ekstase mit diesem auf eine Stufe zu stellendes Kleinschamanieren.

Dasselbe kleinschamanistische *qilanEq*-Verfahren wird in ähnlicher Form auch bei den subarktischen Kamtschadalen angetroffen und stellt dort die *einzige* Art des Schamanierens dar. Kraševinnikov hat uns hiervon eine gute Schilderung gegeben: »Les Kamtchadals n'ont point de Chaman particulier, comme leurs Voisins; mais les Femmes, sur-tout les vieilles, & les Koektchoutchei [etwa: In Weiber verwandelte Männer], sont regardées comme des Magiciennes; ils croient qu'elles savent interpréter les songes. En faisant leurs sortileges, elles ne frappent point sur des especes de tambour; elles ne se revêtent point non plus d'habits destinés pour cette cérémonie ... Leur principal sortilege se fait de la maniere suivante. Deux Femmes s'asseient dans un coin, & murmurent sans cesse quelques paroles à voix basse. L'une s'attache au pied un fil fait d'orties entortillées de laine rouge, & agite son pied. S'il paroît qu'elle leve le pied avec facilité, c'est un présage favorable, & un signe que ce qu'ils ont entrepris aura un heureux succès; s'il paroît qu'elle remut le pied pesamment, c'est un mauvais augure: cependant elles invoquent les Démons par ces mots *Gouche, Gouche,* en grinçant les dents; & quand elles ont quelque vision, elles crient en éclatant de rire, *Khaï, Khaï, Khaï.* Au bout d'une demiheure les Démons disparoissent, & la Magicienne crie sans cesse *Ichki,* (ils n'y sont plus). L'autre Femme qui lui aide,

---

special seance, to consult the spirits by means of the so-called qilanEq, already well-known from the previous descriptions of other Eskimo groups.»

[8]) Das qilanEq-Veefahren wurde hier nach Egede von »einer alten Hexe» geübt: war der Kopf schwer zu erheben, starb der Kranke, war er leicht, wurde er gesund. (Egede, Relation etc., S. 123.).

marmote des paroles sur elle, & l'exhorte à ne rien craindre, mais à considérer attentivement les apparitions, & à se rappeller le sujet pour lequel elle fait les sortileges.» [9]) — Dass man keine andere Form von Schamanieren bei den Kamtschadalen kennt, bezeugt ein Kenner wie V. I. Jochelson; dieser sagt: »It is very strange that both Steller and Krasheninnikoff, who spent several years in Kamchatka, assert that the Kamchadal had no professional shamans, but that every one could exercise that art, especially women and Koe'kčuč (men dressed in women's clothes); that there was no special shaman garb; that they used no drum, but simply pronounced incantations, and practised divination.» [10]) — Als für mein Hauptthema belanglos möchte ich die Frage hinstellen, ob die *qilanEq*-Divination zu den Kamtschadalen von den Eskimos gekommen ist.

Bei den subarktischen Irtysch-Ostjaken, von denen ein grosser Teil südlich des 60. Grades n. Br. wohnt, kommen, wenigstens in heutiger Zeit, nur Kleinschamanen und Klein-Schamanieren vor. Eine gewöhnliche Wahrsagungs-Seance wird hier oft von einem nicht zum Schamanen geweihten alten Manne abgehalten. Patkanov berichtet von einem solchen Weisen, der »den Herrn des Gebietes» jederzeit herabbeschwören konnte: »Dabei suchte er einen Hund mit Fleckchen über den Augen und schaute nach einer Beschwörung zwischen seinen Ohren in die Ferne. Der Geist soll sogleich in der Gestalt eines waldhohen Greises erschienen sein. Sein Gewand war reich mit roten Knöpfen benäht. Auf die Bitte des Ostjaken erzählte er ihm, was für einen Fang er binnen drei Jahren zu erwarten habe und seine Worte giengen stets in Erfüllung. Nicht immer wird jedoch der Geist in solchen Fällen sichtbar. Manchmal verrät sich seine Anwesenheit nur durch heftiges Poltern, verschiedene Laute oder einen plötzlichen Windstoss.» [11]) Karjalainen, der den Schamanismus

---

[9]) Histoire et description du Kamtchatka, Amsterdam 1770, I, S. 108 ff.

[10]) The Koryak, S. 48, Fussn. 1.

[11]) S. Patkanov, Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie. I. Teil. Ethnogr.-stat. Übersicht, St. Petersburg 1897, S. 120 f.

der Irtysch-Ostjaken mit dem der nördlicheren Jugrer vergleicht, hat das Urteil, dass dieser »Weise Mann... vom Irtysch» kaum die Bezeichnung »Schamane» verdiene.[12]) Ausserdem findet sich am Irtysch eine Art von *qilanEq*-Divination.[13])

Sämtliche Völker am grossen Wolga-Bogen, die schamanoide Züge aufweisen, haben ihre Wohnsitze gegenwärtig entschieden südlich vom »arktischen Grenzenbündel», sogar von dessen südlichster Linie; hinzukommt, dass sie natürlich sehr von der russischen Kultur beeinflusst sind. Das nördlichste dieser Völker sind die *Wotjaken;* bei ihnen können wir mindestens drei Arten von Zauberern feststellen: Den *tuno,* den *pelljaskis* und den *vedin.*[14]) Unter ihnen ist der *tuno* am mächtigsten; er ist der eigentliche Schamane, führt aber gleichwohl nur eine ziemlich ausgesprochene kleinschamanistische Funktion aus. Seine Aufgaben erschöpfen sich nach Michajlovskij[14a]) in Folgendem: Kranke zu heilen, verlorengegangenes Gut zurückzuschaffen, bei Wohnsitzwechsel und Schwierigkeiten des Alltags gute Ratschläge zu erteilen, Götterzorn zu offenbaren und Opfertiere sowie Opferpriester anzuweisen. Zwecks Vergleichs sei auf das S. 58 über die kleinschamanistischen Funktionen Gesagte hingewiesen. Dass der *tuno* nichts gemein hat mit dem hocharktischen Gross-Schamanen, geht mit aller Deutlichkeit aus der klaren Äusserung Max Buchs, der 1878—1880 unter den Wotjaken »als Arzt thätig war»,[15]) hervor: »Er ist zwar in der Regel ein verschlagener Trunkenbold und stets ein heruntergekommener Bauer und wird deshalb verachtet; wenn man ihn aber

---

[12]) Die Religion der Jugra-Völker III, S. 295.

[13]) Vgl. unten S. 242.

[14]) V. M. Michajlovskij, Šamanstvo. Sravnitelno-etnografičeskie očerki. (Vyp. I), Izvestija Imp. Obščestva Ljubit. Estestvozn., Antropol. i Etnogr. LXXV, Trudy Etnogr. Otd. Tom XII., Moskva, 1892, S. 109 ff.

[14a]) A. A., S. 109.

[15]) Max Buch, Die Wotjäken. Eine ethnologische Studie. Acta Societatis Scientiarum Fennicae, Tomus XII, Helsingfors 1883 (S. 465—652), S. 467.

brauchshomtacmtan miahnsidchurGhescheqnek-e
wogemma;rbedasrefinleridberrechtaufEirgführt
zwaselbkstiOpferuanugsteikteitGebeda;
erabeirndirekVteermkmhidGottsstreshdüb,t
ereingenosEeinflausfslgottesdieHasntdl-i
lung16)ZwasagMtichajldoavssstkriujn,ioselten
FalsleoggaegeinnGoeiesdteGrotktampkeamund
dasesrden\VildeensGotwtesareenichAervon
EkstaesefaDasdieEkstaberuneinausge-
sprockhleeninschamlamsipsitriastwih,oerdnklar
audeeinzBeesochreiibnwerigkekhsatatisc
Seandceetsundobiweiüberhaeusptitsziemamvonotn
Bogaje[17]sukniwjiferfalhdaDinSeanfciendetatt
anlasdeEchennvomOgpf.rprNeascheddemr
tungobaldewtir,dehreingiemvüeirsTtsreacht
gekledadnwnti;redmiwteisKeompfpvuetrzseuhmedn
miwteisTeumuhmgürEtrebteginntanzuunwird
dabweoiSpiaeulefinZeirthdeergusbleigleIindtent.
HandbaletreiSchweeritNeagajuknad,veinne
einheerigeBnaumahetrührReuntle.WadeTand
zegseraetinExaltaurounfdtabdiNamedher
künftigenSPndiiesstecthmDorzfufindseon,
wirdder TwainezderBhioslwtesioldetentuwoahrenc
seineexsaltZeursttemfdesstgewhalden-sei
DineormgeBereldeudewgnSchamaamegreführ
NamednetaeonrewrenigueeineeigenEksdhese
tunaolasuefingewisseuMdVhitldkeinflus
reicZhaeunbehrendsndnurdheZseremwoeies
sicshchldaiuKontoülbedragantOpferezsuen
versehDaifKfradetsurkannsowovHlrerbur
wiErwerbeurnlgawnegrtdTenoscadekoje,inem
gewisHsaenngowozhulschematisVieerraelnldgeem
runwgiezuUmstürdzeeBnegrinfiferteigespr

16) A. a. O. S. 590.
17) Océbkytsaarapulvsoktijca(hkzoivtniaeMhtiehaj1 skvj,
SamansSt.1,10).

werden kann, ist der Auffassung, dass alle »weisse» Schamanen aus den Reihen der Opferpriester hervorgegangen seien und dass der *tuno* ein Priester zweiten Ranges der alten Opferreligion sei. Seine Kritik von Bogajevskijs Standpunkt ist kaum gerecht und richtet sich gegen ihn selbst; er fällt nämlich das Urteil: »Bogajevskij, der die religiösen Vorstellungen der Wotjaken studiert hat, hat anscheinend übersehen, dass die Wotjaken Schamanisten sind.» [18]) Noch unbedeutendere Schamanen sind die *pelljaskisen,* die auch Kranke heilen und Verlorenes zurückgewinnen, doch keine direkte Verbindung mit den »Göttern» haben, sowie die *vedin,* schwarze Zauberer, welche nach dem Volksglauben durch die Lüfte fliegen können. [19])

Unter den verschiedenen tscheremissischen Wahrsagern geniesst nach Uno Holmberg-Harva der Traumseher, *omə̂ užšə̂,* das grösste Ansehen. Hier ist noch die alte schamanistische Ideologie vorhanden, wenn auch die Ekstase durch den natürlichen Schlaf ersetzt worden ist. Harva berichtet uns: »Von ihm [dem Traumseher] wird geglaubt, dass er seine 'Seele' während des Traumes auf die Suche nach den benötigten Auskünften senden kann. Im Zustande der Bewusstlosigkeit kann der 'Seher' mit der Geisterwelt verkehren. Daher wenden sich die Tscheremissen besonders in solchen Dingen, die irgendwie mit der Geisterwelt in Verbindung stehen, an ihn.» [20]) Wenn es die Heilung von Kranken gilt, hat der Seher im Schlaf einen Gegenstand, der mit dem Kranken in Verbindung steht, unter dem Kopf. Das Träumen dieses »Schamanen» kann man aber kaum eine Seance nennen. Eher könnte man mit Michajlovskij die Spuren einer wirklichen Seance feststellen in einer von Michail

---

[18]) Evoljucia černoj very u Jakutov, S. 127.

[19]) Michajlovskij, Šamanstvo, S. 111. »Das Suchen der Seele» bei den Wotjaken bedeutet einfach, dass der *tuno* einen neuen Namen für ein krankes Kind erfindet, damit die Geister es nicht wiedererkennen (U. Holmberg-Harva, Die Rel. der Tscheremissen. FFC Nr. 61, S. 194, Fussn. 1.).

[20]) Die Religion der Tscheremissen. FFC Nr. 61, 1926, S. 192.

Krokovskij mitgeteilten geheimen Zauberanweisung, deren Kenntnis sich innerhalb einer Zaubererfamilie weitervererbt hatte.[21]) Bei einer Krankenheilung soll sich der Zauberer mit einem Glas Wein gegen die Sonne wenden, allerlei Worte flüstern, erst in das Glas hinein- und dann zu seinen beiden Seiten blasen, sich darauf mit einer Bewegung wie im Schlafe ausstrecken, die Arzenei in dem Glas mischen und sie dem Kranken reichen. Diese »Seance» ist ja in noch ausgeprägterem Maasse als die wotjakische als kleinschamanistisch zu bezeichnen. Nichtsdestoweniger bedient man sich hierbei einer besonderen Seancetracht mit hoher weisser Mütze. Noch weniger haben die kleineren Zauberer bei den Tscheremissen etwas mit dem wirklichen Schamanismus zu tun.[22])

Dem tscheremissischen »Schamanismus» ist der tschuwassische sehr ähnlich. Zolotnickij hat dargelegt, inwiefern die tschuwassischen Hauptzauberer, die *jomzen,* den Schamanen ähnlich sind und wo die Unterschiede liegen; auch erfahren wir von ihm, wie sich sogar die Russen der *jomzen* bedienen.[23]) Michajlovskij beschreibt sie als Leute, die in sich das Amt des Zauberers, des Opferpriesters und des Arztes vereinen.[24]) Nach einem von Magnitskij über die *jomzen* aufgestellten Verzeichnis[25]) finden sich hier Heilungs- Liebes- und Schadenzauberer, die fast sämtlich Frauen sind. Wie der wirkliche Schamane kann der tschuwassische wider seinen Willen berufen werden, aber im übrigen hat auch dieses einfache Zaubererwesen keine Berührung mit dem grossen Schamanismus.

Bei den seit langem ziemlich russifizierten Mordwinen gab es gemäss Minch um das Jahr 1840 keine bestimmte Klasse von »Schamanen», aber bestimmte Frauen konnten bei einer

---

[21]) Zitiert bei Michajlovskij, Šamanstvo, S. 113.

[22]) Harva, Die Religion der Tscheremissen, S. 193 ff.

[23]) Kornevoj čuvašsko-russkij slovar etc., Kazan 1875, Suppl. IV, S. 163 ff.

[24]) Šamanstvo, S. 113.

[25]) Zit. bei Michajlovskij, ebd.

Totenfeier anwesende Totengeister sehen, und bei den Zeremonien eines Herbstfestes rufen weissgekleidete Greise gewisse Schutzgeister.[26])

Mann könnte vielleicht meinen, dass diese Rudimente von Schamanismus unter den Wolgavölkern zu gering seien und ein allzu hohes Stadium der Entartung aufweisen, als dass wir sie überhaupt noch als Beweise für die kleinschamanistische Art der ungekünstelten subarktischen Seance verwenden könnten. Aber es ist doch zuzugeben, dass die angeführten Seancebeschreibungen, die Tscheremissen und besonders die Wotjaken betreffend, genügend lebendig sind, um noch als vollgültige Vertreter eines noch lebenden Komplexes betrachten werden zu können. Wichtig ist dabei, sein Augenmerk auf Folgendes zu lenken: 1) Diese Seancen werden von den allermächtigsten und dem echten Grossschamanen am nächsten stehenden Schamanen ausgeführt; 2) kein Zweifel kann bestehen hinsichtlich des typisch kleinschamanistischen Charakters dieser Seancen.

In seiner Beschreibung der europäischen »Kirgisen» des Gouvernements Astrachan[27]) hebt P. S. Pallas hervor, dass die *bakscha* am mächtigsten und angesehensten von den bei diesem Volk existierenden fünf Zaubererarten waren. Wenn man sich an sie mit der Bitte um Rat wendet, setzen sie ein Tieropfer fest und halten beim Schlachten eine Seance ab, die von typischer kleinschamanistischer Art ist und ganz offensichtlich von einer hocharktischen Seance abweicht. Der *baksy* singt einige Lieder und schlägt auf eine ringbehangene Trommel, macht ein paar Sprünge, führt »gewaltsame» Körperbewegungen aus und sticht darauf das Tier tot. Das Ganze nimmt nur eine halbe Stunde in Anspruch, und von irgendwelcher merkbaren Ekstase wird bei diesen südlichen »Kirgisen» auch in keinem anderen Zusammenhang gesprochen.

Hinsichlich eines anderen südlicheren Schamanenvolks, der im nordöstlichen Tibet ansässigen Stämme, gibt uns Harrison

---

[26]) Michajlovskij, Šamanstvo, S. 114 f.

[27]) Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs, I, S. 394.

Forman eine Beschreibung von einer besonders qualifizierten, feierlichen Seance; sie wird von den in tieferen Volksschichten altherkömmlichen Schamanen, den *Nukhwas,* unter Leitung eines Oberzauberers, des *Drukh Shim,* periodisch abgehalten. Das Ganze spielte sich folgendermassen ab: Die Schamanen sassen unter freiem Himmel dem Drukh Shim, der auf einem grossen Stein Platz genommen hatte, gegenüber im Kreise. Drukh Shim bläst auf einer knöchernen Pfeife und trinkt aus einer Schale. Er und die Zauberer starren einander an, ohne irgendwelche Bewegungen auszuführen; das einzige, was sie tun, ist, dass sie alle »Yamantaka» rufen, bis sie eine Halluzination vom Höllenfürsten Yama bekommen. [28])

Bei den gelben Uiguren beschreibt Malov nur ein typisch kleinschamanistisches Zaubererwesen vor. Der *kam* oder *ilči* hat keine Tracht und verwendet weder Trommel noch Trommelstock, nur eine Art Löffel, womit er eine einfache Divination vornimmt. Nachdem mit Bändern umwickelte und bunt geschmückte Pfähle usw. angefertigt sind, hält der Schamane ein einfaches »Hausgebet», wo die Lampen angezündet werden, das Opfertier zerlegt wird und der Schamane singend Götter und Geister anruft. Bei allen Gelegenheiten spricht der Schamane nur ein ruhiges Gebet, und von einer mehr ausgesprochenen Ekstase ist bei Malov nirgends die Rede. [28a])

Von rein kleinschamanistischer Art und gegen die grosse Imitations- und Opferseance gerichtet war die eigentümliche religiöse Reformbewegung, die im Altai-Gebiet im Jahre 1904 von dem armen Hirten Četà Čelpànov propagiert wurde. [28b]) Der ekstatische und imitative Tanz wurde verbannt, die Schamanentrachten verbrannt und das blutige Opfer verboten.

---

[28]) H. Forman, Through forbidden Tibet. An Adventure into the Unknown, London 1936, S. 238—259.

[28a]) S. E. Malov, Ostatki šamanstva u želtych ujgurov, Živaja Starina 21, 1912: I, S. 63, 65 ff.

[28b]) D. A. Klemenc, O vzaimnych vlijanijach meždu lamaizmom i burjatskim šamanstvom, Etnogr. Obozr. 21, 1909: 4, S. 30 f.; B. Adler, Eine religiöse Bewegung im Altai, Globus 89, 1906, S. 220 f.

Stilles Gebet und Opfern in weissen Kleidern gelangten statt der grösseren Seance zur Einführung. Zweifelsohne beruhte diese puritanische Richtung in erster Linie auf lamaistischen Einflüssen; dass es sich jedoch um einen wirklichen Schamanismus handelt, zeigt der Umstand, dass die Tochter und Hauptpredigerin des Propheten nach dem Glauben der Gemeinde einen mächtigen Geist zu beschwören vermochte, der sich aber nur den Auserwählten zeigen konnte.

Eine bei den südlicheren Golden am unteren Sungari vorkommende andersartige Krankenheilung durch Kleinschamanieren, aber ohne handgreifliches Geisteraustreiben hat Owen Lattimore beschrieben.[29]) Hinter der kranken Frau stand eine Gehilfin auf den Knien, und der Schamane selbst sass in Tracht vor der Gruppe, das eine Bein untergeschlagen. Er sang mit meistens geschlossenen Augen und schlug dazu die Trommel, bis er in Schweiss geriet und in seine Augen ein »look of a wild animal» trat. »The shaman, for all his intensity of effort, was never either possessed by a spirit from without, nor was he ever out of himself; his own spirit was subdued, but not eliminated. Once the attendant woman interrupted him. He stopped, answered her quite normally, and went on — becoming in a moment as absorbed as ever ... The sick woman, for her part, was all the time in something close to an hypnotic trance. She did not look at the shaman, but kept her face turned immovably to the front.» [30]) Für diese Patientin schamanierte der Schamane täglich während eines ganzen Monats ein wenig. »The patient was said to be feeling better.»

Eine ganz ähnliche kleinschamanistische Krankenheilung ist auch bei den Ainu beschrieben. Wir erfahren darüber von John Batchelor: »When a person desired to know the reason of his malady, he sent and fetched at a *tusu-guru*, i. e. 'wizard', to come and explain it. Indeed, this is not merely a thing of the past, for it is sometimes practised even at the

[29]) The Gold Tribe, »Fishskin Tatars» of the Lower Sungari. Memoirs of the American Anthropol. Ass. 40, 1933, S. 63 ff.

[30]) A. A., S. 65.

present day. This wizard goes to the house of the anxious one, and, falling into a sort of trance and working himself up into a kind of a frenzy, tells why the disease has come, and what demon has sent it. He also makes some charms to be worn by the afflicted person. These charms were supposed to drive away the demon of sickness, and bring back the god of health. He also makes medicines for the sick one to take. When a wizard prophesies, he is supposed to sleep or otherwise lose consciousness. The spirit of prophecy or divination is then thought to enter into the heart of the prophet, so that the subject merely becomes a tool or mouthpiece of the gods. The prophet is not even supposed to know what he himself says, and often the listeners do not understand what his words portend. When in the act of prophesying he is in a fearful tremble; he generally breathes very hard, and beads of perspiration stand on his brow. Though his eyes should be open, they have for the time being lost all power of sight. He sees nothing but with the mind. Everything he sees, whether relating to the past, present, or future, is spoken of in the present tense. The spirit of prophecy is fully believed in by the people, and the prophet is often resorted to.»[31]) — Von einem »Schlafe» im Sinne einer Art von Ohnmachtszustand ist ja, wie wir sehen, garnicht die Rede; vielmehr haben wir hier eine ganz gewöhnliche Ekstase des kleinen Schamanismus vor uns.

Sodann kommen wir zu den Indianern des nördlichsten Amerikas, welche schamanoide Züge aufweisen. Gruppen, auf welche der Schamanismus Einfluss ausgeübt hat, sind u.a. die Athapasken und Nord-Algonkins, möglicherweise auch z.T. die Irokesen und einige Sioux-Stämme. Hinzu treten die kleinen Völkerschaften an der Küste des Stillen Ozeans im äussersten Nordwesten. Von den Tlingiten, hoch oben an der Nordwestküste, führt J. R. Swanton zwei Seancen an; die eine ist ein handgreifliches Austreiben der Krankheit, in

[31]) J. Batchelor, The Ainu and their Folk-Lore, London 1901, S. 308.

der andern führt der Schamane einen wenig ekstatischen Tanz auf, den die Frauen — allerdings vergebens — zu imitieren versuchen.[32]) Die Seancen bei Ratner-Sternberg[32a]) sind etwas ekstatischer aber von imitativer (Masken) oder kleinschamanistisch-divinatorischer Art. Bei den Haida geben die Geister während einer Krankenheilung ihre Weisungen durch einfache Inspiration und ohne grössere Seance oder auch durch eine Divination; bei dieser wird erwartet, dass eine Maus im Falle der Nennung eines richtigen Namens den Kopf bewegt.[33])

Hingegen treffen wir im zentralen Gebiet der Nordamerikaner auf das wirkliche Schamanieren mit einem ganzen System schamanistischer Ideologie. Unter den Athapasken greifen wir als Beispiel die Tschipewayan-Indianer heraus; sie wohnen westlich der Renntier-Eskimos an der Hudson-Bay. Von deren »Schamanen» erzählt Kaj Birket-Smith: »The medicine man is able to put himself into communion with the spirit world. He has special helping spirits in the form of beasts and birds of prey. During his incantations he remains alone and in darkness in a small tent, where he summons the spirits while singing and beating his drum. The tent is dome-shaped or consists merely of four poles tied together and covered over with skins. The other inhabitants of the camp stand round the tent singing too, until the medicine man with a shout announces that the spirits have arrived, whereupon those around go away. At times the medicine man will spend days in the medicine tent, exercising and fasting.»[34])

---

[32]) Swanton, Social Condition, Beliefs, and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians. 26 Annual Rep. of the Bureau of American Ethnology, 1904—1905, Washington 1908, S. 464 ff.

[32a]) Muzejnye materialy po tlingitskomu šamanstvu, Sborn. Muz. Antr. i Etnogr. VI, 1927, S. 86 ff.

[33]) Swanton, Contr. to the Ethnology of the Haida. The Jesup N. Pac. Exp. V: 1, Mem. Amer. Mus. Nat. Hist. VIII: 1, Leiden-New York 1905, S. 41 ff.

[34]) Contributions to Chipewyan Ethnology. Rep. 5 Thule Exp. VI: 3, 1930, S. 82.

Über die Schamanen unter den Algonkins hat uns W. J. Hoffman ein reiches Material zusammengestellt.[35]) Ein »juggler» der Odschibwä kriecht ganz nackt in den »medicine lodge» hinein, während die Zuschauer die Trommel schlagen. Während der Schamane die Geister beschwört, gerät infolge der Ankunft der Geister die ganze Hütte ins Schaukeln und der Schamane imitiert die herbeigerufenen Geister durch verschiedene Stimmen.[36]) Der *tshi'saqka* der zentralen Menomini-Algonkins entkleidet sich fast ganz, wird aber in seine Hütte gerade wie eine Mumie hineingerollt und »schamaniert» dann, im Raum daliegend. »Being thus bound up like an Egyptian mummy, one took him by the heels and he other by the head and lifted him over the pales into the inclosure... The priest had not lain in this situation more than a few seconds when he began to mutter. This he continued to do for some time, and then by degrees grew louder and louder till at length he spoke articulately... 'My brothers', said he, 'the Great Spirit has deigned to hold a talk with his servant at my earnes request.»[37]) — »... the tshi'saqka lies on the ground and begins to chant, during which time the ma'nidos begin to arrive»[38]) — in die »Hütte». Was die Ausbreitung dieser »Schamanen» betrifft, sagt Hoffman: »Jugglers were common in perhaps all of the Algonquian tribes, and indeed we have evidence of jugglery also among the Iroquois.»[39]) Von einer wirklich grossen Schamanenextase ist ja hier nicht die Rede, wohl aber von einer gewissen Ekstase und Erregtheit, wo die Geister den »Juggler» inspirieren und ihm die Zukunft entschleiern.[40])

---

[35]) The Menomini Indians. 14 Annual Rep. of the Bureau of Ethnol. 1892—93, I, Washington 1896, S. 138—151.

[36]) Hoffman, A. A., S. 146.

[37]) A. A., S. 142.

[38]) A. A., S. 148.

[39]) A. A.,S. 139.

[40]) Über die Rudimente eines Schamanismus under den Medizinmännern der Sioux vgl. z. B. Olaf Linck, En sommar bland siouxindianer, S. 127 ff., 88 ff. (Berufung durch einsames Fasten und Geistersehen, S. 135 f.; Entdeckung gestohlener Pferde, S. 136; Geisteroffenbahrungen, S.

Bei den Hocharktikern wurden schwerere Krankheiten durch grosses Schamanieren, kleinere durch kleines Schamanieren geheilt. Bei subarktischen Völkern, wo es kein grosses Schamanieren gibt, werden alle Kranken durch eine kleinschamanistische Maassnahme geheilt. Sehr oft können wir dabei allerlei äussere imitativ-magische und handgreiflich dämonenaustreibende Gebärden und Maassnahmen, wie Saugen, Streichen, Schlagen, Lärmen, Kampf mit dem Dämon usw., beobachten. Doch sind von einigen Völkern auch echt kleinschamanistische Heilungsseancen, wo der Patient nicht berührt wird und nichts mimisch dargestellt wird, bezeugt. Das gilt vor allem von den südlichen Renntier-Eskimos. Ausgenommen »the magic arts» sind »the healing of people with bodily diseases» und »healing and rescuing them from the evil of other people» die einzigen Aufgaben des renntier-eskimoischen Schamanen.[41]) — »...angatkut are first and foremost healers»,[42]) sagt Knud Rasmussen. Ein alter Padlermiut-Schamane erzählte Rasmussen, wie er in einer einfachen, aber langen Seance einen Kranken heilte: »While I was at Utkuhigjalik, people there had heard from my wife that I was a shaman, and therefore they once asked me to cure a sick man, a man who was so wasted that he could no longer swallow food. I summoned all the people of the village together and asked them to hold a songfeast, as is our custom, because we believe that all evil will shun a place where people are happy. And when the song-feast began, I went out alone into the night. They laughed at me, and my wife was later on able to tell me how they mocked me, because

---

88 ff.) — Die zur Zeit recht verbreitete Geistertanz-»Epidemie» in Nordamerika dürfte eher mit dem christlich-sekterischen Tanzkomplex als mit der schamanistischen Ekstase zusammenhängen (Vgl. J. Mooney, The Ghost-Dance Religion, 14 Annual Rep. of the Bur. of Ethnol., 1892—93: 2 [1896], S. 915 ff.). Fast alle West-Eskimos sind ja umgekehrt von dem indianischen Tanzkomplexe beeiflusst worden.

[41]) Knud Rasmussen, Intellectual Culture of the Caribou Eskimos, Rep. 5. Thule Exp. VII: 2, S. 49.

[42]) A. A., S. 50.

I would not do tricks to entertain everybody. But I kept away in lonely places, far from the village, for five days, thinking uninterruptedly of the sick man and wishing him health. He got better, and since then nobody at that village has mocked me».[43]) Diese lange und schlichte Gedankenkonzentration in grosser Kälte und bei starkem Hungern ist also typisch nur für das bei den Renntier-Eskimos übliche Schamanieren. Bei andern Eskimostämmen kann solches Leiden und Dulden wohl anlässlich der Berufung eines Schamanen,[44]) doch nicht bei jedwedem Schamanieren vorkommen. Der renntier-eskimoische Schamane bedeckt seinen Kopf und meditiert, Tag für Tag; bisweilen schläft er, bisweilen nicht. Wir finden nichts von hysteroider und ekstatischer Erregtheit, aber anderseits auch garkeine Taschenspielerei. Der Schamane unterzieht sich seinen Bemühungen einfach so lange, bis er infolge Müdigkeit und Hunger Visionen oder Inspirationen bekommt. Hier können wir zugleich völlig klar den Unterschied zwischen dem hysteroiden arktischen und dem nicht hysteroiden subarktischen Schamanieren beobachten. Die Schamanen der Renntier-Eskimos sehen auf die nördlicheren Eskimo-Angakoqs wie auf Taschenspieler herab.

Die Narkotikum-Seance

Eine eigehendere Untersuchung über die Verwendung narkotischer Mittel im Arktikum wird uns zeigen, dass eine

---

[43]) Rasmussen, A. A., S. 55.

[44]) Bei den Angmagssalikern verschafft man sich durch lange Einsamkeit in den Bergen den stärksten Hilfsgeist, Tôrnârssuk (Rasmussen, Myter og Sagn fra Grønland, I, S. 25.); wenn ein werdender Angakoq unter den Polareskimos Hilfsgeister verschaffen will, geht er ins Gebirge und schläft (Rasmussen, Nye Mennesker, Mindeudgave III, S. 115.); der Iglulik-Angakoq Aua »sought solitude» (Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, Rep. 5. Thule Exp. VII, 1, S. 118.); »fasting and abstinence» unter Baffin-Land-Eskimos (J. W. Bilby, Among unknown Eskimo, S. 197); die werdenden Schamanen der Kupfereskimos sind »children, who were to have visions in the wastes»

Selbstvergiftung mit der Schamanen-Ekstase als Ziel hauptsächlich unter Subarktikern vorkommt. Im Hocharktikum begegnen wir nie oder zum mindesten fast nie einer Verwendung solcher Gifte im Zusammenhang mit der schamanistischen Seance in dem Sinne, dass man die Seance als eben hauptsächlich durch das Toxin hervorgerufen betrachten müsste. Im Subarktikum hingegen, wo die Psyche, durch natürliche Disposition und Umwelt bedingt, garnicht in gleichem Grade nach dem natürlichen Schamanieren hin tendiert, wo man ja aber trotzdem die volle Schamanenekstase erstrebt, versetzt man sich sehr oft in eine Narkose, die den ekstatischen Zustand, bisweilen in völlig schamanistischer Form, herbeiführt.

Fliegenpilz-Schamanieren.

Das Rauschmittel, welches in seinen Wirkungen den Erscheinungen und Erlebnissen der grossen Schamanenekstase am nächsten kommt, dürfte der Fliegenpilz, *Amanita muscaria (L.) Pers.*, sein. Enderli (bei C. Hartwich[45]) zitiert), der in seiner Beschreibung des Fliegenpilz-Essens bei den Korjaken besonders das äussere Verhalten des Vergifteten berücksichtigt, unterscheidet folgende Stadien der Narkose: Zuerst werden die Augen glänzend, die Hände beginnen zu zittern, die Bewegungen werden eckig-unbeherrscht, und der Pilzesser singt immer lauter, bewegt sich immer heftiger, abgebrochene Wörter ausstossend. Nach zehn Minuten tritt plötzlich ein Tobsuchtsanfall ein, wo er rasend emporfährt, die Trommel schlägt und wild tanzt. Dann fällt er voller

---

(Rasmussen, Intellectual Culture of the Copper Eskimos, Rep. 5 Thule Exp., IX, S. 27). Die scharfe Distinktion Bogoraz' (K vopr. o graf. met. analiza elem. etnogr. i etnogeogr., Etnografija 1928: 1, S. 9 f.) zwischen dem eurasiatischen Zwang der Berufung (Inkubation) und dem freiwilligen Suchen in Amerika dürfte, wenn es die Eskimos betrifft, etwas irreführend sein, da hier oft eine Inkubation dem »Suchen» vorangeht.

[45]) Die menschlichen Genussmittel, Leipzig 1911, S. 255 ff.; die Beschr. Enderlis, S. 257 ff.

Ermattung in einen halbstündigen narkotischen Schlaf, der nach vorläufigem Erwachen mehrmals wiedereintreten kann. V. G. Bogoraz hat diese Narkose mehr von innen, von den psychischen Empfindungen des Berauschten aus betrachtet.[46]) Er unterscheidet 3 bis 4 Stadien. Zunächst fühlt sich der Pilzesser besonders kräftig, froh und in jeder Hinsicht auf der Höhe; er ist in bester Stimmung, singt laut, lacht und springt oder unterzieht sich physischen Beschwerden, ohne Müdigkeit zu empfinden. Im zweiten Stadium hört er befehlende Stimmen und sieht die Geister des Fliegenpilzes, alles erscheint ihm in vergrössertem Maassstab; er imitiert die Geister und unterbricht sein Sprechen mit abrupten Grüssen an die Gesichte, die er hat, oder mit Ausrufen. Im dritten Stadium ist die Verbindung mit der Umgebung gelöst, der Vergiftete stolpert umher und zerstört alles, was er in der Hand hält. Jetzt hat er das grosse Flugerlebnis, wo ihn der Geist durch verschiedene Welten und Völker führt. Zuletzt fällt er in einen narkotischen Schlaf, »during which it is impossible to rouse the sleeper.» [47])

Von der Ausbreitung des Fliegenpilzessens sagt Hartwich:[48]) »Das Gebiet seines Gebrauches als Genussmittel liegt gegenwärtig ganz in Sibirien und ist recht ausgedehnt. Es beginnt bei den Ostjaken, deren Gebiet sich vom Ob bis zum Jenissey erstreckt. Von hier geht es ununterbrochen bis zum Ostende Asiens. Auf die Ostjaken folgen die Samojeden, Tungusen, dann die Jakuten, die Jukagiren, die Tschuktschen, die Korjäken und die Kamtschadalen. Nach Süden dürfte der Gebrauch wohl nirgends erheblich über den 60. Breitengrad hinausreichen.» — Von dem Fliegenpilzessen als ekstaseauslösendem und im Schamanismus angewandtem Mittel können wir eher sagen, dass es erst unmittelbar südlich vom 60. Breitengrad am häufigsten vorkommt und wenig über diese Grenze hinausreicht.

Was die Jurak-Samojeden betrifft, so erwähnt Lehtisalo

---

[46]) The Chukchee, S. 205 ff.

[47]) A. A., S. 207.

[48]) Die menschlichen Genussmittel, S. 255.

den Genuss des Fliegenpilzes für schamanistische Zwecke nur bei den allersüdlichsten, den Waldjuraken um den 60. Breitengrad herum. Man isst hier nur zweiundeinhalb Pilze, und nur wer den »Ursprung» des Pilzes kennt, kann ihn ohne Gefahr essen. Von dem Nutzen, den der Schamane aus dem Genuss des Pilzes ziehen kann, erzählt Lehtisalo:[49]) »Dem Zauberer zeigen sich ganz wie im Traume soviele menschenähnliche Wesen als er Pilze isst, den halben [letzten] Pilz vertritt ein halber Mensch. Sie laufen schnell denselben Weg davon, den die Sonne geht, wenn sie abends untergegangen ist, um am Morgen wieder aufgehen zu können, und der Zauberer folgt ihnen. Er würde ihnen nicht auf den Hacken bleiben können, wenn nicht der halbe Geist langsam liefe und immer zurückschaute, als ob er seine andere Hälfte erwartete. Dort ist es finster und der Zauberer kann nichts sehen. Auf der Reise teilen ihm die Geister des Fliegenpilzes mit, was er wissen will, z. B. die Möglichkeiten zur Heilung eines Kranken. Kommen sie wieder ins Helle, so befindet sich an dem Platze, wo Gott die Fliegenpilze schuf, ein Pfahl mit sieben Löchern und Schnüren. Hat der Zauberer die Geister festgebunden, so weicht der Rausch von ihm und er erwacht. Nunmehr setzt er sich nieder, nimmt das Symbol der Weltsäule in die Hand, den vierkantigen Stab, an dessen oberem Ende an jeder Seite sieben schiefe Kreuze geschnitzt sind, und er singt von dem, was er gesehen und gehört hat.» Wir haben es hier also mit einer ziemlich regelrechten Seance zu tun, wo der Schamane nach dem Erwachen aus der künstlich hervorgerufenen Ohnmacht von den Erlebnissen seiner Seele während dieser erzählt. Bei den hocharktischen Tundra-Juraken wird im Zusammenhang mit Schamanismus nichts von Fliegenpilzgenuss berichtet.

Kai Donner führt Fliegenpilzessen zu schamanistischen Zwecken nur bei Ostjak-Samojeden und Jenissei-Ostjaken (Jenisseiern) an.[50]) Jene haben ihren Wohnsitz südlich des 60.

---

[49]) Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, S. 164 f.
[50]) Sibirien. Folk och forntid, Stockholm 1933, S. 232 f.

Breitengrades, diese um ihn herum und nördlich davon. Man sagt nach Donner, dass jeder Nichtschamane, der Fliegenpilze isst, stirbt. Der Genuss von Fliegenpilz sowie von andern Narkotika soll unter den Ostjak-Samojeden im Raume von Narym, etwas südlich des 60. Breitengrades, besonders häufig vorkommen. In einer andern Arbeit sagt Donner, dass narkotische Mittel am Ket im Binnenlande zwischen Ob und Jenissei auf der Breite von Narym nicht oft gebraucht werden, wie es sonst in dieser Gegend der Fall ist: »... på andra ställen händer det ofta, att han [der Schamane] för att lättare kunna försätta sig i trance förtär en del flugsvampar.» [51])

Nach Karjalainen kommt der schamanistische Pilzgenuss unter jugrischen Völkern nur bei den südlichst siedelnden vor, besonders bei den Irtysch-Ostjaken, welche ihren Wohnsitz südlich des 60. Breitengrades haben. Am Demjanka treffen wir auf schamanistische Verwendung sogar dreier verschiedener Rauschgifte [52]): Zuerst wird die Hütte geräuchert, dann wird Hausbier gebraut, und der Zauberer badet am Abend. »Nach dem Bade isst der Zauberer, der bis dahin den ganzen Tag gefastet hat, auf leeren Magen drei oder sieben Fliegenpilzhüte, frisch oder, wie meist der Fall, in der Sonne bisw. am Ofen getrocknet, und legt sich nieder. Nachdem er einige Zeit geschlafen hat, springt er auf und fängt an hin und her zu gehen und zu schreien, wobei er vor Aufregung am ganzen Leibe zittert. Schreiend verkündet er gleichzeitig, was ihm der Geist durch seine Abgesandten offenbart, welchem Geist das Opfer darzubringen, was zu opfern ist, welcher Mensch das Jagdglück untergraben hat und wie dieses zurückerlangt werden kann usw. Nachdem die 'Abgesandten' alles gesagt haben, entfernen sie sich, der Zauberer sinkt in tiefen Schlummer, aus dem er erst am Morgen erwacht.»

Ganz ähnlich verläuft die Seance bei den Irtysch-Ostjaken

---

[51]) Bland samojeder i Sibirien, 2. Aufl., Stockholm 1918, S. 116.

[52]) K. F. Karjalainen, Die Religion der Jugra-Völker, S. 306 f.

in Tsingala »*t'ərtəŋ-χajat* isst unter Beigabe von Brot drei getrocknete *paŋχ* [Fliegenpilze], je einen halben auf das Mal, schläft, und nach dem Erwachen teilt er mit schreiender Stimme das Geoffenbarte mit.» [53]) Karjalainen erzählt, wie hier Schultz einer Fliegenpilz-Seance, wo eine alte Frau als Schamane auftrat, beiwohnte. »Die Alte ass bissenweise drei gedörrte Fliegenpilze, wobei sie auf jeden Bissen einen Schluck Wasser trank. Nach 3—4 Minuten bekam sie den Schlucken, dieser wurde von Schreien abgelöst, dem eine Art Gesang folgte. Dies dauerte ungef. eine halbe Stunde. Allmählich verstummten Schlucken und Gesang, und alles endete damit, dass die Alte Wasser trank und sich vor den Heiligenbildern verbeugte.» — Auch unter anderen Irtysch-Ostjak-Gruppen kommt Schamanieren mit Hilfe des Fliegenpilzes vor: »In der Sawodnija-Jurte sind es heutzutage Weiber, die solche Erkundungen vornehmen; auch sie verzehren *panχ* und nach kurzem Schlaf, während dessen sie *Säŋkə* besuchen, teilen sie ihre Offenbarungen singend mit.» [54])

Aus einer bei Karjalainen an anderer Stelle stehenden zusammenfassenden Darstellung des bei Fliegenpilzgenuss vor sich gehenden Schamanierens [55]) geht hervor, dass dies in nennenswerter Ausdehnung eigentlich nur südlich des 60. Breitengrades zu beobachten ist: »Dieses Berauschungsmittel haben die Zauberer in den Dienst ihrer Sonderzwecke gestellt; sie verwenden es am Tremjugan, noch mehr am Wasjugan, regelrechtes Anreizungsmittel ist es am Irtysch und zu demselben Zwecke wird es stellenweise auch auf dem Wogulengebiete genossen.» — »Am Irtysch werden Fliegenpilze gewöhnlich abends gegessen. Die Anzahl der verzehrten Exemplare, resp. Bissen, beträgt drei oder sieben...» Die Sitte, Fliegenpilze zu essen, doch ohne dass erzählt wird, ob zu schamanistischen Zwecken, kann man ganz vereinzelt so weit gegen Norden hin finden wie in der Gegend von

---

[53]) Karjalainen, A. A., S. 307.
[54]) Karjalainen, A. A., S. 307 f.
[55]) Karjalainen, A. A., S. 278 ff.

Berezov, 64 Gr. n. Br. Noch weiter nördlich ist sie aber ganz unbekannt. [56])

Die Angabe Hartwichs, dass auch die Jakuten und Tungusen sich durch Fliegenpilzgenuss berauschen, habe ich in den besten ethnographischen Darstellungen von diesen Völkern nicht bestätigt erhalten können. Širokogorov, der in »Social Organisation of the Northern Tungus» drei aufschlussreiche Seiten über tungusische Rauschmittelverwendung schreibt [57]) — und in »Psychomental Complex of the Tungus» gelegentlich allerlei von Rauchen und Weintrinken bei der Seance anführt [58]) — hat nirgends ein Wort über Fliegenpilzessen geäussert. Es ist fast unmöglich, dass eine solche Sitte irgendwelche Bedeutung haben kann, wenn einer der besten Kenner der Tungusen und des tungusischen Schamanismus, die je gelebt haben, davon nichts weiss. Ebenso verhält es sich mit den Jakuten: Seroševskij teilt uns nur ganz kurz mit, dass die Jakuten keine Pilze vertragen können. [59])

Bei den Jukagiren dagegen führt Jochelson diese Sitte an: »They do not eat mushrooms regarding them as unclean food growing from dogs' urin. However, according to traditions, they used to intoxicate themselves with the poisonous fly-agaric, which is still eaten by the Koryak and Chukchee. The Yukagihr call mushrooms can-pai, i. e. tree-girl.» [60]) Jochelson scheint also selbst diese Sitte nicht beobachtet zu haben, und sie dürfte auch ohne grössere Bedeutung sein. Ungefähr das gleiche kann man von jener Verwendung bei den Tschuktschen sagen, wo nur die allersüdlichsten Stämme dies Gift verwenden. »... only the Southern Pacific Chukchee — . e. g., those around the Anadyr, Big River, and Opuka

[56]) Über Fliegenpilz-Schamanieren unter den Irtysch-Ostjaken vgl. weiter S. Patkanov, Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie I, S. 121, wo sogar 21 Fliegenpilze als Maximaldosis angegeben werden.

[57]) Shanghai 1929, S. 320 ff.

[58]) S. 305 f., 312 f., 364, 383.

[59]) Jakuty I, S.-Peterburg 1896, S. 320.

[60]) The Yukaghir, S. 419.

River —», sagt Bogoraz,[61]) »are supplied with the intoxicating mushroom. They do not compare with the Koryak, however, in their passion for agaric.» Die Pilze werden bei den Tschuktschen gedörrt und »strung together in threes», beim Essen werden sie »torn to small shreds, and these are chewed piece by piece». Weder bei Jukagiren noch bei Tschuktschen wird etwas davon erwähnt, dass Pilzessen mit dem Schamanieren in Beziehung stände.

Die Korjaken dagegen sollen dem Fliegenpilzgenuss in besonders hohem Grad ergeben sein. Jochelson erklärt dies damit, dass »the fungus is most common in their territory.»[62]) Die Ortschaften, welche er in Verbindung mit dem Pilzessen erwähnt, sind aber maritim und verhältnismässig südlich:[63]) Das Korjakengebiet wird ziemlich genau in der Mitte von dem 60. Breitengrad durchschnitten. Auch die Korjaken essen den Pilz getrocknet, weil er dann weniger gefährlich ist. Da er ekelhaft schmeckt, gibt ihn der Pilzesser zuerst seiner Frau, die ihn zu einer Art speichelglatten Kapsel kaut, und schluckt ihn dann schnell hinunter.[64]) In der früher erwähnten Beschreibung Enderlis wird auch erzählt, dass man dadurch den Rausch erneuern kann, dass man den Urin mit dem noch nicht zerstörten Toxin trinkt.[65]) Über den Zusammenhang mit dem Schamanismus sagt Jochelson hinsichtlich der Korjaken ganz kurz: »Many shamans, previous to their seances, eat fly-agaric in order to get into ecstatic states.»[66]) Wenn der Esser schon eine gewisse Gewöhnung erreicht hat, kann der Rausch ganz leicht sein und dem jakutischen Klein-Schamanieren ziemlich ähnlich sein: »The person intoxicated by

---

[61]) The Chukchee, S. 205.

[62]) The Koryak, S. 582.

[63]) ebd.: »Varkhalam River, not far from its mouth», Penshina Bay, Alutorsk.

[64]) Jochelson, ebd.; Hartwich, A. A., S. 257 f.

[65]) Hartwich, A. A., S. 258 f.

[66]) A. A., S. 583.

fly-agaric sits quietly rocking from side to side, even taking part in the conversation with his family.» [67])

Das Fliegenpilzessen unter den Kamtschadalen wird gut und ausführlich von Kraŝeninnikov beschrieben: »Ils se servent quelquefois, pour se régaler, d'une espece de champignons venimeux, qui sont connus en Russie sous le nom de *Mucho-more,* (qui tue les mouches). Ils les font tremper dans une boisson fermentée faite de Kiprei, qu'ils boivent ensuite: ou ils mangent de ces champignons secs; & pour les avaler tout entiers avec plus de facilité, ils en font des especes de rouleaux: cette maniere de les manger est la plus usitée.» [68]) Die Vergiftung äussert sich zuerst als »un tremblement ou une convulsion dans tous les membres», dem »une ivresse & ... un délire semblabe à celui d'une fievre chaude» [69]) folgt. Allerlei Gestalten werden gesehen und die Dimensionen der Gegenstände scheinen vergrössert. Durch einen Zufall scheint das Pilzessen im kamtschadalischen *Schamanismus* weniger zu bedeuten, da hier fast nur Weiber schamanieren und eben die Weiber den Pilz nicht essen dürfen. Einerseits teilt uns Kraŝeninnikov mit: »Les Kamtchadals n'ont point de Chaman particulier... mais les Femmes, sur-tout les vieilles... sont regardées comme des Magiciennes»; [70]) andererseits heisst es mit Bezug auf das Pilzessen: »Comme les femmes sont sobres, elles n'en font jamais usage.» [71]) Nach Bogoraz sollen heutzutage die nördlicheren Kamtschadalen im Pilzessen enthaltsamer als die südlicheren sein. [72])

---

[67]) ebd.; vgl. über Fliegenpilzessen bei Korjaken und Tschuktschen G. Maydell, Reisen u. Forsch. im Jakutsk. Geb. Ostsib. I, Beitr. z. Kenntn. d. Russ. Reiches IV: 1, 1893, S. 298 ff.

[68]) Histoire et description du Kamtchatka I, Amsterdam 1770, S. 148.

[69]) Kraŝeninnikov, A. A. I, S. 148 f.; vgl. Jochelson, The Koryak, S. 582, Fussn. 4: »Krasheninnikoff says that the Kamchadal women do not eat fly-agaric, but Dittmar cites the case of a Koryak woman *(a shaman) who was intoxicated* by it» (meine Kursivierung).

[70]) A. A. I, S. 108.

[71]) A. A. I, S. 152.

[72]) The Chukchee, S. 205.

Tabak und Alkohol in der Seance.

Ein anderes Rauschmittel, das aber lange nicht die gleiche Rolle wie der Fliegenpilz spielt, sind alkoholische Getränke. Diese werden auf asiatischem Gebiet hauptsächlich auf dreierlei Art gewonnen: In Russland und Sibirien wird den Schamanenvölkern Vodka von den Russen geliefert, die Mongolen, Südtungusen, Amurvölker u. a. verwenden oft »chinesischen Wein», und endlich bereiten viele Völker ihre alkoholhaltigen Getränke selbst. So brauen die Teleuten, Schoren, Irtysch-Ostjaken u. a. m. ihr Gersten- und Getreidebier, [73]) die Kamtschatka-Kosacken wissen »brandy» aus *Heracleum sphandilium* auszudestillieren, [74]) und die Kamtschadalen und Küsten-Korjaken erhalten den Alkohol auf gleiche Weise aus *Vaccinium uliginosum.* [75]) Die Sojoten u. a. bereiten ihren *aracha*-Branntwein aus gegorener Sauermilch, *kumys* genannt, [76]) wie auch Altaier einen ähnlichen »Milchbranntwein» kennen: Fuhrmann hat den stumpfen Kumysrausch der 'Kirgisen' beschrieben; [77]) die Mongolen der inneren Mongolei destillieren Branntwein aus Hirse und in Buchara destilliert man Weinbrand aus Rosinen. [78])

Besonders sind ja die Tungusen für ihre Trunksucht bekannt. Doch sucht sie Širokogorov zu verteidigen, muss aber immerhin bei folgender Zusammenfassung bleiben: [79]) »... the Tungus show very extreme deviations as regards drink; but, generally speaking, as far as the impression may be reliable,

---

[73]) Radlov, Aus Sibirien II, S. 50; Karjalainen, Die Religion der Jugra-Völker III, S. 306.

[74]) Jochelson, The Koryak, S. 584.

[75]) Bogoraz, The Chukchee, S. 208.

[76]) Ørjan Olsen, Et primitivt folk, S. 84 f.; vgl. Radlov, Aus Sibirien II, S. 50, wo unter südlicheren Stämmen »Kumys», erwähnt wird.

[77]) Die Kirgisen u. ihr Leben, Globus 15, 1869, S. 181.

[78]) F. Lessing, Mongolen, S. 98; Destillierapparat, S. 101; Lehmann, Reise n. Buchara u. Samarkand, Beitr. z. K. d. Russ. R. I: 17, S. 255 f.

[79]) Social Organization of the Northern Tungus, S. 322.

the Tungus, as compared with other ethnical groups, may be classified with those who have some inclination for wine.» Es kommt aber vor, dass ein Schamane »was addicted, somewhat more than an average Tungus of this group, to drinking.» [80]) Dieser Fall ist typisch subarktisch und bei den Barguzin-Tungusen um den 54. Breitengrad beobachtet. Über die Verwendung von Alkohol als ekstaseauslösendes Mittel bei den Tungusen sagt Širokogorov: »The same effect [d. h. gekünstelte Ekstase] is produced by the taking of alcoholic drinks, such as Russian vodka and Chinese wine. A strong person may drink more than a bottle of vodka during his performance. In some cases the shamans abstain from drinking, for they say that drinking does not help but makes them weaker. As a matter of fact, when the shaman oversteps the limit of drinking needed for maintaining extasy, or as a stimulant, when he is tired, he may become intoxicated to such a degree that no extasy can be maintained. The audience would laugh seeing a drunken shaman.» [81]) Die einzige geographische Bestimmung finden wir in einer Fussnote: »Among the Birarčen I once observed a female shaman who consumed a great quantity of Chinese wine, and the performance was a failure.» Die Birarčen verteilen sich auf zwei getrennte Gebiete um den 48. und den 52. Breitengrad.

Bei den Irtysch-Ostjaken wurde vor der Seance Hausbier gebraut. [82]) Von den subarktischen Ostjak-Samojeden im Raume von Narym sagt Donner, dass sie einen stärkeren Hang zu ekstaseauslösenden Rauschmitteln haben und oft nur wegen Mangels an Alkohol Fliegenpilz essen. [83]) Bei den Sojoten trinkt der Schamane während der Seance einige Schläuche *aracha*-Branntwein und raucht einige Pfeifen Tabak. [84]) Auch bei

---

[80]) Širokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, S. 383.
[81]) A. A., S. 364.
[82]) Karjalainen, Die Rel. der Jugra-Völker III, S. 306.
[83]) Sibirien, S. 233; Bland samojeder i Sibirien, S. 116 f.
[84]) Olsen, Et primitivt folk, S. 103.

den Katschinzen und türkischen Völkern des Kusnezkschen Bezirks wird in der Seance *aracha* getrunken.[84a])

Eigentümlich genug ist uns ein paar Mal von den arktischen Lappen erzählt, dass sie in der Noiden-Seance Branntwein trinken. So berichtet Carl Solander 1726: »Enär en *Noid* ɔ: trullkarl, som uti konsten fullkomlig är, wil spela på trumman, dricker han först bränwin, tilförne brukades luut.»[85]) Jens Kildal sagt 1730: »Noyden runer i samme indhold; hand drikker og brændevin, og giör sig meget til»,[86]) und in einer aus dem Jahre 1767 stammenden Seancenbeschreibung von Knud Leem lesen wir: »Derpaa [nach dem Herbeirufen der Hilfsgeister und der Vorbereitung zur Seelenfahrt] kastede han Gløder af Fyr-Stedet med bare Haanden, foregivende, at Ilden ikke kunde skade ham, drak Brændeviin, slog sig med en Øxe paa Knæet....»[87] Festzustellen ist aber, dass der Lappenschamanismus jetzt seit langem ausgestorben ist und schon im 18. Jahrhundert beträchtlich zurückging. In den alten und den weiter zurückliegenden Quellen (z. B. aus dem 17. Jahrh.) oder in den ältesten Quellenurkunden[88]) finden wir nichts über Branntweintrinken bei der Seance. Es liegt hier wohl eine Entartung des arktischen Schamanismus vor, und der gegenwärtige Zustand ist zu vergleichen mit dem subarktischen Schamanismus.

Unter den subarktischen Ainu kommt, wenn auch nicht mit Notwendigkeit, »a good drink of wine» bei »the prophesying» vor.[89]) In einer Sitzung der in Nordtibet wirkenden Nukhwas trank »the Grand Wizard», der Hauptschamane, vor der Ekstase aus einem von Schädelknochen ver-

---

[84a]) Živaja Starina 1895: 3—4, S. 343 f. (Ostrovskich); 1909: 2—3, S. 40 (Malov).

[85]) Mag. Carl Solanders Relation, hrsg. in Edg. Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi, 1910, S. 26.

[86]) Aus Jens Kildals Appendix, hrsg. in E. Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi, S. 92.

[87]) Beskrivelse over Finmarkens Lapper, S. 477.

[88]) wie Hist. Norweg. und Olaus Magni.

[89]) John Batchelor, The Ainu and their Folk-Lore, 1901, S. 309.

fertigten Becher.[90]) Es wird aber nicht gesagt, ob das Getränk, welches Blut darstellen sollte, alkoholisch war oder nicht.[91]) In der burjätischen Schamanenweihe wird aber Branntwein getrunken.[91a])

Ein Ekstasemittel, das ungefähr dieselbe Rolle spielt wie der Alkohol ist das Tabakrauchen. Besonders häufig kommt dies ja bei den Medizinmännern Nordamerikas vor, die den Rauch hinunterschlucken.[92]) Hier also haben wir es mit einem zusammenhängenden subarktischen Gebiet zu tun. Širokogorov, der in dieser Verbindung am meisten subarktische Stämme anführt, berichtet von dem tungusischen Schamanen, dass er sich bisweilen vor einer besonderen Seance, wie beim Wechsel der Hilfsgeister, gewisser Rauschmittel wie Wein oder Tabak, bediente:[93]) »The smoking may be made either with an ordinary tobacco pipe, several of which the shaman may smoke quickly and without interruption — I have seen five and even six pipes smoked one after another.» Unter Tungusen um den 56. Breitengrad »the shaman takes a big cup (about 100 cc.) of vodka... and smokes several pipes of tobacco»,[94]) um Ekstase zu erreichen. Bei den Jakuten hat Seroševskij die Beobachtung gemacht, dass dem Schamanen nach den Vorbereitungen eine Tabakpfeife gereicht wird; er schluckt den Rauch hinunter und wird blass.[95]) Von den Ostjak-Samojeden haben wir von Karjalainen nach der Beschreibung eines schwedischen Offiziers folgenden Bericht

---

[90]) Harrison Forman, Through forbidden Tibet, 1936, S. 245.

[91]) Vgl. Olsen, Et primitivt folk, S. 101: »Før besværgelsen begynder, drikker schamanen 10 kopper vand, hvilket skal forestille, at han drikker blod.» So könnte auch das Getränk des tibetanischen Nukhwa nur Wasser sein. Kann das etwa mit der bekannten Geschmackveränderung bei Hypnose, wo man von Wasser sogar berauscht werden kann, zusammenhängen?

[91a]) Globus 52, 1887, S. 288.

[92]) vgl. z. B. K. Meuli, Scythica, Hermes 1935, S. 146, Fussn. 1, mit Hinw.; Buschans Völkerkunde I (vgl. Reg.).

[93]) Psychomental Compl. of the Tungus, S. 364.

[94]) A. A. S. 306.

[95]) Jakuty I, S. 640.

über eine Tabak-Ekstase:[96]) »Wir gaben ihnen *šaar* (Tabak), den rauchten sie und schluckten den Rauch hinter, fielen darauf wie tot und ganz von Sinnen nieder; sagten nachgehends, der Schaitan hätte sie geplagt.» Der goldische Schamane am Sungari raucht vor der Seance Zigaretten.[97])

Die Eskimos sind ja oft dem Tabakrauchen sehr ergeben,[98]) aber dass das Rauchen als ekstaseauslösendes Mittel beim Schamanieren angewendet wird, darüber habe ich nirgends eine Angabe gefunden. Dagegen kann es vorkommen, dass sich der Schamane der asiatischen Eskimos bisweilen betrinkt, um dadurch die Unterwelt-Ekstase zu erreichen. Bogoraz teilt beispielsweise einen Text mit, wo der Schamane sagt: »Whose magic master [Schamane = er selbst] is it, to whom I give liquor, to whom I give brandy? This person has again been left under the ground.» [99]) — Überhaupt kommen Tabak und Alkohol auch arktisch vor und sind als schwächste Ekstasemittel zu betrachten.

Räucherung beim Schamanieren.

Hinsichtlich der vielleicht weniger wichtigen Ekstasemittel Alkoholgetränke und Tabakrauchen haben wir also gefunden, dass diese sowohl auf arktischem wie auf subarktischem Gebiet ab und zu vorkommen, haben aber insbesondere festgestellt, dass sie beim subarktischen Schamanismus etwas häufiger und normgebender gebraucht werden als beim hocharktischen.

Bei vielen Völkern kennt man eine vierte Art der Ekstasenerzeugung durch Rauschmittel, nämlich das Erfüllen des

---

[96]) Die Religion der Jugra-Völker III, S. 280, Fussn. 1.

[97]) O. Lattimore, The Gold Tribe, »Fishskin Tatars» of the Lower Sungari, Mem. Amer. Anthropol. Ass. 40, S. 64.

[98]) Vgl. z. B. S. K. Hutton, Among the Eskimos of Labrador, London 1912, S. 110 f.

[99]) The Eskimo of Siberia, The Jesup N. Pac. Exp. VIII: 3, Mem. Amer. Mus. Nat. Hist. 1913, S. 449.

Seanceraumes mit Rauch von narkotischen Stoffen. Diese Sitte scheint in schamanistischer Beziehung von grösserer Wichtigkeit als das Tabakrauchen und Weintrinken zu sein, und wir treffen hier eine viel klarere Beschränkung auf speziell subarktisches Gebiet. Bei den Irtysch-Ostjaken am Demjanka wird die Hütte vor der Seance mit Rauch von harziger Baumrinde erfüllt. [100]) In Tsingala, ebenfalls unter Irtysch-Ostjaken, findet dagegen das Einräuchern erst dann statt, wenn der Zauberer nach dem Pilzgenuss etwas geschlafen hat und die Wirkung des Gifts eingesetzt hat. Da wird Pichta-Fichtenrinde zur Rauchentwickelung gebracht. [101]) Unter den südlicheren Tungusen »the shaman may also breathe the smoke of laedum palustrum or any other plant with a pleasant smell (all conifers are used).» [102]) Während einer bei den Barguzin- und Nerčinsk-Tungusen stattfindenden Seance »one of the women continuously produced smoke of a certain resinous plant, not identified, and brought the plant near the shaman, that he could breathe the smoke,» erzählt Širokogorov [103]) und fügt in einer Nebenbemerkung hinzu: »Such as smoking is used in all forms of shamanizing.» Bei den Khingan-Tungusen versuchte der Schamane, einen bösen Geist »by smoking *laedum palustrum*» zu vertreiben. [104]) Unter den nomadisierenden Tungusen in Mankova auf dem 50. Breitengrad wird gerade umgekehrt der Schamane »with the smoke of burning laedum palustrum» zu vollem Bewusstsein erweckt. [105])

Bei den Mandschuren und Dahurs sowie auch, obschon seltener, bei den Tungusen in der Mandschurei verwendet man beim Schamanieren chinesisches Räucherwerk. [106]) Oft wird dies als direkt ekstaseauslösend gebraucht, bisweilen schreibt man ihm eine mehr magische Bedeutung zu. In einer

---

[100]) Karjalainen, Die Rel. der Jugra-Völker III, S. 306.
[101]) A. A., S. 307.
[102]) Širokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, S. 364.
[103]) A. A., S. 305.
[104]) A. A., S. 312.
[105]) A. A., S. 308.
[106]) A. A., S. 364.

mandschurischen Seance findet der Weihrauch bei Krankenheilung eine ausgesprochen exorzistische Verwendung: »The assistant handed over to the shaman a bunch of sticks of burning incense. The shaman put the burning ends into his mouth for a second, and then blew immediately against various parts of the child's naked body.» [107]) In einer anderen mandschurischen Seance »a bunch of burning incense sticks was placed inside this latern [im Zusammenhange beschrieben]. The spirits were supposed to come into the latern.» [108])

Von den Golden berichtet Woldt über eine mit unbestimmten Pflanzen vorgenommene und ekstaseauslösende Räucherung, [109]) während Lattimore in diesem Sinne chinesisches Räucherwerk neben Zigarettenrauchen erwähnt. Dabei werden drei Weihrauchhölzer in einem Gefässe aufgestellt, und in dem Augenblick, wo sie angezündet werden, nimmt die Seance ihren Anfang. [110]) Von dem giljakischen Schamanen erzählt Sternberg, dass er »sich mit dem Rauch von Sumpfporst (ledum palustre) betäubt», um »sich in Raserei zu versetzen». Dazu trinkt er Seewasser, atmet den Rauch ein und kaut »die widerliche bittere Wurzel dieses Gewächses». Aber, sagt Sternberg in einer für das ganze subarktische Schamanieren bezeichnenden Bemerkung, »selbst so starke Mittel erweisen sich nicht immer als erfolgreich.» [111])

Wenn der höhere Schamane in der Inneren Mongolei in Ekstase fallen soll, schlagen zuerst seine Gehilfen die Trommel und Becken und blasen Bischür-Hörner, während er die Tracht anlegt. Dann werden Bannsprüche vorgelesen und »die acht Opfer» gespendet, unter denen sich Weihrauch, Duftwasser, Speisen und Blumen finden. Erst nachdem diese

---

[107]) A. A., S. 313.

[108]) ebd.

[109]) Internat. Archiv f. Ethnogr. I, 1888, S. 93, zit. bei K. Meuli, Scythica, Hermes 1935, S. 146, Fussn. 1.

[110]) The Gold Tribe, »Fishskin Tatars» of the Lower Sungari, S. 64.

[111]) Die Religion der Giljaken, Archiv für Rel.-wiss. VIII, 1908, S. 462.

Narkotika genossen worden sind, »weiss ich nichts mehr», sagt der Gurtum.[112])

Aus der nordwestlichen Mongolei und angrenzenden Gebieten hat G. N. Potanin verschiedene Beschreibungen von Räucherung mit Wacholderreis vor und während der Seance angeführt. So begann eine interessante Seance der tangnu-urjanchaischen Schamanin Najdyk, die in Dzindzilik abgehalten wurde, damit, dass währenddem die Schamanin ihre Zeremonialtracht anzog Wacholderreis auf das Feuer geworfen wurde.[113]) Wenn später in derselben Seance die Schamanin auf der Höhe des zeremoniellen Verlaufs zu einem weissen Pferd hervorgeht, wird räuchendes Reis auf einem hölzernen Dreifuss vor ihm gebrannt.[114]) Bei einer Seance einer alten Schamanin in Elegeš wurde auch zuerst Wacholder auf das Feuer getragen.[115]) Über die Rolle und Erklärung der Wacholderräucherung äussert sich Potanin sehr unzweideutig: »Das Brennen von Wacholderreis wird vorgenommen um den Kopf des Schamanen zu umnebeln... Wenn sein Kopf ohne Vernunft geworden ist, steigt uzjut [der Geist] zu ihm herab.» [116])

Über Räucherung in der Oltscha-Seance berichtet v. Schrenck: »Als der Schaman ihn [sc.: den Gürtel] umgebunden, setzte er sich auf die Bank, die Trommel wurde ihm gereicht und auf den Erdboden vor ihm eine eiserne Platte mit glühenden Kohlen gesetzt, über welche das trockene Kraut von Ledum palustre *(olsch. siankurá)* gelegt wurde. Dieses verbreitete sogleich einen stark riechenden und gewiss auch betäubend wirkenden Rauch in der Jurte, worauf der Schaman, inzwischen gegen den aufsteigenden Qualm sich bückend, in leisen und gezogenen Tönen einen melancholischen Gesang gegen

---

[112]) F. Lessing, Mongolen, Berlin 1935, S. 147 f.

[113]) Očerki Severo-zapadnoj Mongolii. Resultaty putešestvija etc. Vyp. II, S.-Peterburg 1881, S. 85.

[114]) A. A., S. 86.

[115]) Očerki Sev.-zap. Mong. Vyp. IV, S.-Peterburg 1883, S. 62.

[116]) A. A., S. 63.

den Rand der senkrecht aufwärts gehaltenen Trommel anstimmte.... Allmählich aber wurden die Töne lauter.» [116a])

Bei den Oroken, deren Schamanismus nach Vasiljev von goldisch-orotschichem Typus war (der letzte Schamane starb 1925) wurden bei der Krankenheilung zwei Kohlenfeuer, die die Namen der Meeres- und Bärengötter trugen, vor dem Schamanen angezündet, und darauf wurde aromatisches *bogulnik* geräuchert. [116b])

Bei den Golden wurde, bevor der Schamane zu einem weinenden Kinde gerufen wurde, zuerst mit *Ledum palustre* geräuchert. [116c])

In einer karagassischen Schamanenseance setzt sich zuerst der Schamane und tut einige Züge Tabakrauch; dann trommelt er und wird immer erregter, und währenddessen legt die assistierende Frau einen aromatischen Zweig aufs Feuer. Er rührt von einer kleinwüchsigen, buschähnlichen und der *tuja*-Zypresse ähnlichen Baumart her. Der Zweig lodert auf, das Feuer wird aber gelöscht, und der Zweig zerbröckelt, indem er einen dicken, weissen Rauch von stark aromatischem Duft aussendet. Dann wird der Zweig vor den Schamanen geworfen, welcher den Rauch in vollen Zügen einatmet; nunmehr wird seine Ekstase bedeutend wilder. [116d])

In einer katschinzischen Krankenheilungs-Seance wirft der Schamane zuerst das aromatische Kraut *irben* auf das Feuer und räuchert damit seine Paraphernalia. Dann werden die Geister gerufen, und wenn sie gekommen sind, bekommen sie *aracha*-Branntwein, wovon auch der Schamane trinkt. [116e])

In einer komplizierten Seance der Minussinsker Tataren

[116a]) L. v. Schrenck, Reisen und Forschungen im Amur-Lande III: 3. S. 757 f.

[116b]) B. A. Vasiljev, Osnovnye čerty etnografii orokov, Etnografija 1929: Nr. 1, S. 20.

[116c]) P. P. Šimkevič, Nekotorye momenty iz žizni goldov etc., Etnogr. Obozr. 1897: 3, S. 6.

[116d]) B. Čudinov, Putešestvie po Karagassii 1931, S. 96 f., 68.

[116e]) P. Ostrovskich, Etnograf. zametki o tjurkach Minusinskogo Kraja, Živaja Starina 5, 1895: 3—4, S. 343 f.

legt ebenfalls der Schamane ein Kraut aufs Feuer, und zwar »Gotteskraut (wilden Quendel-Thymian)», womit er Mütze, Trommel und Trommelstock räuchert, und womit später beim Besprechen und Heraustreiben des Krankheitsgeists nochmals geräuchert wird.[116f])

In einer von Golovačev angeführten Typenseance der Burjäten »wird drinnen oder draussen ein Feuer angezündet, worauf Pichta-Fichte, Heidekraut und 'Gotteskraut' geworfen wird; in der Jurte wird Milch umhergespritzt.»[116g])

In einer Krankenheilungs-Seance der Ostturkestanen nahm die agierende Schamanin, die mit einem Schwert in der Hand vor dem Kamine sass, Körner von Anis und führte sie dreimal zum Munde, indem sie Gebete darüber hin murmelte; danach legte sie die Körner auf die glühenden Kohlen, wodurch sich ein aromatischer Duft verbreitete. Zugleich beginnt die Musik zu spielen. Die Schamanin nimmt das Schwert und eine geflochtene Peitsche in die linke Hand und stellt die Räuchervorrichtung neben sich. Dann beginnt sie zu tanzen, verbeugt sich gegen die Lampe auf dem Kamin, schlägt mit den Händen aus und wirft Räucherwerk aus der Jurte hinaus. In einem zweiten Teil der Seance hat sie Räucherwerk in der Hand, was sie nochmals zur Tür hinauswirft.[116h])

Zusammenfassend über die Verwendung von Räucherwerk bei der Schamanenekstase sagt Georg Čubinov:[117]) »Schon auf primitivster Stufe begegnen uns endlich Räucherungen, die der Schamane *an sich selbst* vornimmt, und ein Sichberauschen durch Narkotika, vornehmlich narkotische Getränke. Die Schamanen der Giljaken und der anderen Amur-Eingeborenen bücken sich über einen dicken, starkriechenden

---

[116f]) Lankenau, Die Schamanen und das Schamanenwesen, Globus 22, 1872, S. 282.

[116g]) P. Golovačev, Sibir. Priroda, ljudi, žizn, 1902, S. 113.

[116h]) S. E. Malov, Šamanstvo u sartov Vostočnago Turkestana, Sborn. Muz. Antr. i Etnogr. V:1 (Festschr. f. Radlov) 1918, S. 7 ff.

[117]) Beiträge zum psychologischen Verständnis des sibirischen Zauberers, Halle 1914, S. 44 f.

Rauch, der sich durch Auflegen trockener Blätter der Sumpfporst (Ledum palustre) auf glühende Kohlen entwickelt. *Wold. Arseniew* ist es gelungen festzustellen, dass jede eigentliche Schamanenaktion der Orotscha im Gegensatz zu den schamanistischen Spielen durch Abreiben der Kniee mit heissen Blättern des Ledum palustre eingeleitet wird. Bei den meisten höherstehenden Völkern Sibiriens werden zu den Schamanisierungen dreierlei Pflanzen gebraucht: die Rinde der Weiss- oder Edeltanne (Pinus picea L.), Helf-thymian (Thymus serpyllum L.) und Wachholderbeerbaum (Juniperus sabina L.). Bei den Burjaten, Soioten und bei manchen anderen Stämmen gibt es für diese Räucherungen besondere Steine oder Geräte, auf die brennende Kohlen und Räucherwerk gelegt werden. Der Rauch und besonders der Duft jener Pflanzen wirken betäubend und erzielen, wie rauschartige Zustände überhaupt, eine Vereinheitlichung des Bewusstseins durch Verengung desselben.» An anderer Stelle heisst es bei demselben Verfasser: »Ferner wird meistenteils etwas ins Feuer geschüttet: Tannenzweige, Blätter der Sumpfporst, dann Weisstannenrinde, Wachholderbaum und Helf-thymian, aber auch Stücke von Fett, Butter, anderen Speisen u. dgl., so dass der Rauch einen spezifischen Geruch annimmt.» [118]) In einer Fussnote weist er auf die Ainu hin, die Tannenzweige verwenden, auf die Sojoten, Burjäten, die Bewohner der nördlichen Mongolei, die Altaier, die Minussinsker Tataren und endlich die Jakuten. Das heisst mit andern Worten: Unter allen von Čubinov benützten Völkern sind die neun, nämlich die eben erwähnten und die hier oben genannten Orotscha und Giljaken, sowie die früher angeführten Chalcha-Mongolen, klar oder am ehesten subarktisch. Nur zwei Völker sind vorwiegend hocharktisch: Die Tungusen und die Jakuten. Bei den Jakuten stellt N. Vitaševskij auch eine andere Art von Rauchbetäubung fest: [119]) Bei der Seance stellen sich drei junge Bauernknaben, Frauenmützen auf dem Kopf und rauchende Fackeln

[118]) A. A., S. 42.

[119]) Materialy dlja izučenija šamanstva u jakutov, Zapiski V.-Sib. Otd. Imp. Russk. Geogr. Obšč. po Etn., Tom II, Vyp. 2, S. 36 ff.

in den Händen, auf. Der Schamane soll den Rauch der Fackeln einatmen. Da der Schamane aber auf einem Taburett sitzt und der zu beschwichtigende Geist in Holz abgebildet ist, wirkt die ganze Seance entweder wie Kleinschamanieren oder südlichere Seance.

Im vierten Buche Herodots wird eine eigentümliche Sitte bei den Skythen erwähnt: »drei Stangen werden gegeneinander gestellt, mit Wollfilzdecken umkleidet und sorgfältig abgedichtet. Mitten hinein kommen in einem flachen Gefäss glühende Steine; die Skythen schlüpfen unters Dach, werfen auf die Glut Hanfsamen, der reichlichen Dampf entwickelt, und froh des Schwitzbades heulen sie.» [120]) In einem interessanten Aufsatz, »Scythica» (Hermes 1935) versucht K. Meuli mit Hilfe herangezogenen reichen Vergleichsmaterials diese Schilderung als auf einen skythischen Schamanismus hindeutend zu charakterisieren. Da bei Herodot der Abschnitt gleich auf die Darstellung der Bestattungsbräuche folgt, meint Meuli, dass wir hier eine Art Schamanieren vor uns haben, wodurch die Geister in die andere Welt hinaus begleitet werden und die Ortschaft vom Totenspuk gereinigt wird. Parallelen sind ja genug vorhanden, besonders im mittleren und östlichen Eurasien. [121]) Das Heulen ist der Ausdruck der schamanistischen Ekstase und der Hanfrauch das ekstaseauslösende Mittel. Wenn Meuli recht hat — was mir durchaus möglich erscheint —, würden wir noch ein glänzendes Beispiel für das künstliche Hervorbringen der Schamanenekstase auf subarktischem Gebiet gewonnen haben, und zwar widerum ein solches, wo die Rauchentwickelung das Mittel ist. [122])

---

[120]) zit. nach der Zusammenfassung Meulis, Scythica, Hermes 1935, S. 121 f.

[121]) Meuli führt selbst u. a. ähnliche Sitten bei Altaiern, Burjäten, Samojeden, Golden und in Tibet an. Die wichtigste Schilderung von einem solchen Schamanieren findet man bei Radlov, Aus Sibirien II, S. 52 ff.

[122]) Daneben hebt Meuli sowohl hier wie im Schamanismus überhaupt die Erhitzung hervor: »Von seinen (des Schamanismus) Reizmitteln ist die künstliche Erhitzung für unser Gefühl das seltsamste» (A. A., S. 146). Man bemerke aber dazu, dass unter vielen Völkern der Schamane nackt oder halbnackt operiert. So fand E. W. Nelson in Alaska zwei

In seiner umfangreichen und grundlegenden Schrift »Irans forntida religioner» sucht der schwedische Orientalist H. S. Nyberg zu beweisen, dass die altiranische Gemeinde, wo Zarathustra auftrat, eine im Grunde schamanistische gewesen sei. Durch anfeuernden Gesang in der *maga,* der »Gesangschar», wo Himmel und Erde sich begegneten,[123]) wurde technisch eine Ekstase hervorgebracht, die durch ekstatisches Rufen und »Kraftausbruch» zum Ausdruck kam.[124]) Die Činvat-Brücke soll den Ekstaseweg und den Weg der Abgeschiedenen zum Himmel bezeichnen,[125]) die *maga*-Gemeinde heilt schamanistisch die kosmische Krankheit, das Böse.[126]) Nyberg hat auch eine Andeutung auf ein ekstaseauslösendes Narkotikum in alter Zeit gefunden.[127]) In Fravaši-yašt begegnen wir unter den Namen aus der zoroastrischen Urversammlung *Pouru.bangha,* »der viel Hanf besitzt», während in der späteren Vendidad der Hanf dämonisiert worden ist und Ahura

---

ganz nackte Schamanen bei einer Krankenheilung (The Eskimo about Bering Strait, S. 432); Nach der Relation Isaac Olsens kann sich der Lappennoide alle Kleider ausziehen und ganz nackt schamanieren. (Qvigstad, Kildeskrifter til den lappiske Mythologi, II, S. 45, 84, 86). Der Angakoq der Angmagssaliker schamaniert ganz nackt, nur mit einem Gürtel um den Hüften (Rasmussen, Myter og Sagn fra Grønland I, S. 15); Bei einer grösseren Seance der Iglulik hat der Schamane nur Hosen an, Oberkörper und Beine sind nackt (Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, S. 129); bei einer Sturmberuhigungsseance der Kupfer-Eskimos operieren zwei Schamanen mit nacktem Oberkörper (Rasmussen, Intellectual Culture of the Copper Eskimos, S. 28); die Schamanen der Tschuktschen und asiatischen Eskimos »practise with the upper part of the body quite naked» (Bogoraz, The Chukchee, S. 458); die Aleuten tanzen nackt in der Seance (Chamberlain, Aleuts, Enc. of Rel. and Ethics I, S. 304 f.).

[123]) A. A., S. 175, 195 f.

[124]) A. A., S. 198 f.

[125]) A. A., S. 200 ff.; Vgl. die interessante Schilderung Vater Čivalkovs bei Potanin (Očerki Sev.-zap. Mong. IV, S. 65 f.) von der »Unterweltfahrt» des altaischen Schamanen: die Brücke über das Höllenmeer ist nur ein dünnes Haar, worauf keine sündige Seele gehen kann.

[126]) A. A., S. 207.

[127]) A. A., S. 197 f.

Mazdāh als »ohne Trance und ohne Hanf» bezeichnet wird; darin liegt eine durch ein späteres und höheres Religionsstadium ausgedrückte Verurteilung der alten schamanistischen Ekstase als »dämonischen Lärmens», wie denn auch die ehemalige Trance-Göttin zum Dämon der Schläfrigkeit hinabsinkt. — Demgemäss würde also ein subarktischer Schamanismus so weit südlich existiert haben, und die Ekstase nach echt subarktischer Weise künstlich durch narkotische Pflanzenstoffe als Räucherwerk hervorgerufen worden sein. Ebenso weit südlich aber liegt ja Tibet, wo noch in unseren Tagen der Dämon der Krankheit in ziemlich schamanistischer Weise durch Beschwörung und Räucherung ausgetrieben wird.[128])

Schliesslich liegt die Frage nahe, ob nicht die Methode des renntier-eskimoischen Schamanen, durch langes, oft mehrtägiges Hungern und Frieren einen halluzinatorischen Zustand herbeizuführen, im Grunde ebenfalls ein gekünsteltes Hervorbringen der Schamanenekstase ist. Hier liegt ja durchaus nicht der typisch hocharktische Fall vor: Der Schamane *muss* schamanieren, kann sich dem inneren Drang zum Schamanieren nicht entziehen. Im Gegenteil muss sich der Schamane bei den Renntier-Eskimos wie auch sonst im Subarktikum dazu ganz nüchtern zwingen: Er *soll* schamanieren, und deswegen tut er es. Und das Toxin bei den Renntier-Eskimos ist kein äusseres Narkotikum, sondern das »innere Toxin» äusserster Müdigkeit und Enthaltens von Nahrung.

Die Imitationsseance

Will sich der subarktische Schamane weder mit einfachem Kleinschamanieren begnügen noch zu der Methode der durch narkotische Betäubung oder Berauschung künstlich erzeugten Ekstase greifen, so steht ihm — falls der hocharktische

---

[128]) A. Byhan in Buschans Völkerkunde II, S. 445: »An schamanistische Gebräuche gemahnen die mit Räucherung, betäubender Musik, ekstatischen Tänzen einhergehenden Beschwörungen von Krankheitsdämonen.»

Brauchtums- und Gedankenkomplex ihn und seine Gemeinde in einen zur Nachahmung geradezu zwingenden Bann geschlagen hat — noch ein dritter Weg offen: Er ahmt in dramatischer Weise die grosse arktische Seance oder deren von ihm als tragend angesehenes Element nach. Er ist an sich nicht imstande, die grosse Ohnmachtsekstase zu erreichen, bei der nicht nur er selbst die Empfindung hat, seine Seele verlasse den Körper und fliege in andere Welten hinaus, sondern auch die Anwesenden deutlich wahrnehmen, dass seine Seele wirklich den nunmehr entseelten Körper verlasse. Er vermag nicht den tiefen Trancezustand, wo der sichtbare Körper wie tot hinfällt und das eigentliche Ich die wunderbarsten Reisen und Kämpfe erlebt, ohne Narkotika zu erreichen. Es ist ihm ohne weiteres nicht möglich, in jenem höchsten Zustand der Ekstase die aus dem Körper eines Kranken entwichene Seele im Geiste einzufangen, den Krankheitsdämon auszutreiben und so die grosse intuitive Gewissheit von der Genesung des Kranken zu erhalten. In einem an Verzweiflung grenzenden Bewusstsein des Unvermögens und mit ohnmächtigem Wunsch und Verlangen, die Wundertaten des echten Schamanen selbst auszuführen, ahmt er das innere seelische Erlebnis seines grossen Vorbilds äusserlich dramatisch nach und ist gewiss auch, wenn er sich nur recht in die Rolle einlebt, imstande zum Hervorbringen einer ekstatischen Erregung, die ihm eben als Ersatz genügen muss. Das müssen wir uns so vorstellen, wie wenn ein Schauspieler die Rolle eines Wahnsinnigen spielen soll und sich darum so erfolgreich bemüht, dass er sich dann wirklich wie wahnsinnig vorkommt; deswegen wird er ja aber noch kein Wahnsinniger. Die in den einzelnen Fällen erforderliche Art der Ausbildung solcher dramatischen Imitation der grossen Seance beruht darauf, welches Element der Seance den grössten Eindruck auf den Nachahmer gemacht hat. Wenn sich beispielsweise die Idee der Seelenfahrt am tiefsten in das Bewusstsein eingeätzt hat — wie es bei den Altaiern, Burjäten, Sojoten u. a. der Fall zu sein scheint —, so ahmt der Subarktiker ein Fliegen oder einen Aufstieg zum Himmel nach.

War das eindrucksvollste Element das Zubodenfallen und der Ohnmachtszustand des anscheinend entseelten Körpers, so sucht er eine solche Ohnmacht zu imitieren. Wurde er am stärksten durch die praktischen Taten der Schamanenseele während der Ohnmacht, durch den Kampf gegen die bösen Geister oder das Einfangen und Zurückführen der Seele des Kranken, ergriffen, dann machte er dies zum Gegenstand seiner Nachahmung. Ist der Wunsch der Imitation verknüpft mit der üblichen primitiven Vorstellung, dass ein Kranker von einem Dämon besessen sei, so führt das Nachahmungsstreben zu einem Heilungsakt, bei dem die gewöhnliche primitive handgreifliche Geisteraustreibung und das Schamanieren eng verschmolzen sind. Dass wir es mit Schamanieren zu tun haben, geht aus der Rolle der Hilfsgeister hervor.

Die Imitation der Seelenfahrt.

Die lange und sehr ins einzelne gehende Beschreibung V. V. Radlovs von der umständlichen und vielgegliederten Grossopfer-Seance der Altaier[129]) zeigt allem Anschein nach, dass hier die mimische Nachahmung einen ganz besonders wichtigen Platz einnimmt: Alles wird imitiert, Donner und Blitz, Gänsegackern, Fliegen, Reiten, Gespräche mit Geistern, Wiehern des Opfertiers usw. Am Anfang der Seance ruft der Zauberer zunächst die Geister und lässt sie sich in der Trommel versammeln. Sodann beginnt die »Seelenfahrt», über die wir Folgendes erfahren: »Jetzt erhebt sich der Schaman und tritt langsam aus der Jurte, nicht weit von der Jurte hat er einen mit Heu ausgestopften und mit Lappen überzogenen Gegenstand aufgestellt, der eine Gans vorstellen soll. Auf diese Gans setzt sich der Schaman und macht mit beiden Armen heftige Bewegungen, als ob er in die Höhe fliege, dabei singt er langsam und mit lauter Stimme: Unterhalb des weissen Himmels, Oberhalb der weissen Wolke; Unterhalb des blauen Himmels, Oberhalb der blauen Wolke, Steig

---

[129]) Aus Sibirien II, S. 20—52.

empor zum Himmel, Vogel! Darauf antwortet der Schaman, die Gänsestimme nachahmend: Ungai gak gak, ungai gak, Kaigai gak gak, kaigai gak. Einen gold'nen Zaum befestigt! Ungai gak gak! u.s.w. [Der Schamane drückt im weiteren Gespräch mit der Gans den Wunsch aus, dass die Seele des zu opfernden Tieres nicht entfliehen möchte] ... Die Seele des Opferthieres, 'Pūra' genannt, beginnt bei diesem Rufe des Schamanen zu wiehern, der Schaman stösst dieses Wiehern selbst durch den nachahmenden Ruf: 'Myjak, myjak, myjak'! aus. Da die Seele des Opferthieres jetzt entflieht, so jagt ihr der Schaman auf seiner Gans nach. Wenn die Pūra sich jetzt von der Höhe herablässt, so thut dies auch der Schaman. Herabgekommen, lässt er die Gans los und läuft schnell hinter der Pūra her.» [130])

Das war also der erste Flug. Nach dem Einfangen der Seele des Opfertieres wird dies Tier, ein Pferd, getötet, zerteilt und seine Haut an einer Stange aufgehängt. Darauf beginnt der andre Teil der Seance, wo die Seele des getöteten Tieres dem grossen Himmelswesen vom Schamanen persönlich übergeben werden soll. Zu diesem Zweck beschwört er die Geister nochmals und fliegt auch nochmals, nach Vornahme mehrerer Riten und Maassnahmen, empor, um das Himmelsdach zu durchstossen, damit er später durchkommen kann: »Die Tolu umfassend, tritt er plötzlich mit dem einen Fuss auf die erste Stufe des Tapty, hebt die Trommel in die Höhe, schlägt mit aller Macht gegen sie mit dem Orbu und ruft unter heftigem Gerassel mit lauter Stimme: 'tschok! tschok!' Durch alle diese Bewegungen will er andeuten, dass er sich jetzt zum Himmel erhebe.» [131]) Ist nun das Dach durchstossen, so ahmt er den freigewordenen (dadurch vernehmbar gewordenen) Donner nach. Dann beginnt die dritte Himmelsfahrt: »Dann läuft er schnell zu dem Schemel, auf den eine Satteldecke gelegt ist und der die Seele des Opferthieres Pura vorstellen soll, setzt sich schnell auf diese und ruft: Bin erstiegen eine Stufe,

---

[130]) A. A. II, S. 22 f.
[131]) A. A., S. 35 f.

Aihai, aihai!» [132]) etc. Zum dritten Himmel gelangt, wird die Pūra müde, und der Schamane setzt die Reise auf der hinzugerufenen Gans weiter fort. Das ist also gewissermassen eine vierte Himmelsreise: »Darauf erhebt sich der Kam, thut als ob er die Gans besteige, schreitet alsdann langsam vorwärts, indem er dazu leise singt und beide Arme gleichsam wie Flügel bewegt, um dadurch den Flug der Gans nachzuahmen.» [133]) Endlich zum höchsten Himmel gelangt, überbringt er das Opfer und erfährt, dass Ülgön das Opfer mit Wohlwollen empfangen hat. Bisweilen kann der Schamane seine Rolle so gut spielen, dass er zum Schluss wirklich in Ohnmacht fällt. [134])

Man kann sich fragen, ob die früher beschriebene [135]) Sojoten-Seance nicht eher zu dieser Gruppe zu rechnen wäre. Auch da wird ja die ganze Seelenfahrt mimisch nachgeahmt, der Schamane macht Bewegungen mit den Beinen, die andeuten sollen, dass er auf der Trommel wie auf einem Pferde durch die Lüfte reitet. Anderseits müssen wir aber in Betracht ziehen, dass hier die äusseren Vorrichtungen einfacher sind, dass wir z. B. weder eine künstlich verfertigte Gans noch ein ausgestopftes Pferd antreffen, dass die Imitation erheblich leichter ist und dass der Schamane, wenigstens bei einer bedeutenderen Seance, mehr regelmässig in Ohnmacht fällt. Dies dürfte im Altai eher zu den Ausnahmen gehören und nur bei den allerstärksten Schamanen eintreffen; übrigens ist das auch garnicht nötig und grundsätzlich von keiner Bedeutung. Die Sojoten-Seance stellt einen typischen Grenzfall zwischen südarktischem und subarktischem Schamanismus dar, und eigentlich ist es nur eine Geschmackssache, zu welcher Kategorie wir sie rechnen wollen.

Dieser gewöhnlichen Sojoten-Seance ist die von der eben beschriebenen Himmelsfahrt-Seance sehr verschiedene Unterweltfahrt des altaischen Schamanen zu Erlik Khan sehr ähn-

---

[132]) A. A., S. 36.
[133]) A. A., S. 38.
[134]) A. A., S. 52.
[135]) Vgl. oben S. 46 f.

lich. Auch hier stellen wir eine ziemlich augenscheinliche Nachahmung fest, allerdings ohne äussere Vorrichtungen: Der Schamane beschreibt gemäss der Schilderung Čivalkovs (bei Potanin) zuerst die Steppen, welche er zu Pferde überfliegt, und ermuntert die Hilfsgeister; er macht die starke Bodensteigung beim Erklimmen des Berges dadurch anschaulich, dass er schwer atmet, drückt sein Erstaunen aus über das, was er sieht, und schlüpft dann durch den Schlund in die Unterwelt, schreitet balanzierend über die haarschmale Brücke und stellt mimisch die Verhandlung mit Erlik dar. Gemäss der Ideologie soll er nach vollführtem Auftrag bei Erlik zurückfliegen auf einer Gans: Dabei geht er an den Wänden der Jurte entlang, schlägt zum Zeichen des Fliegens mit den Armen wie mit Flügeln und sucht in seinem Sprechen das Schnattern der Gans nachzuahmen.[136])

In der komplizierten, an die Altaierseance erinnernden Krankenheilungsseance der Minussinsker Tataren, so wie sie bei Lankenau geschildert ist, begegnen wir auch zweimal einer imitativen Seelenfahrt. Nachdem der Schamane seine Paraphernalia geräuchert hat, trommelt er immer schneller, lockt die Geister durch Pfeifen herbei und begrüsst sie, wenn sie kommen. Dann simuliert er ein Reiten zur Geisterwelt auf dem Rücken z. B. einer Eule oder eines Raben. Dabei ahmt er die Laute der verschiedenen Tiere nach: *kurr* bedeutet Rabe; *uch* Eule. Darauf stürzt er zur Tür hinaus, tanzt, kommt zurück und erzählt, was die Geister gesagt haben; hiernach wird diviniert. Nachdem abermals geräuchert ist, der Kranke magisch besprochene Milch getrunken hat und die Geister über den Ausgang des imitativen Austreibens des Krankheitsgeistes befragt worden sind, nimmt der Schamane eine zweite fingierte Seelenfahrt vor, um für den Kranken Arzeneien in der Geisterwelt zu holen. Er fingiert dabei ein Reiten, schlägt die Trommel in scharfem Takt, pfeift und singt ein munteres Reiterlied; seine Füsse traben wie Pferde-

---

[136]) G. N. Potanin, Očerki Severo-zapadnoj Mongolii etc., Vyp. IV, S.-Peterburg 1883, S. 64 ff.

hufe. Wenn die Fahrt beendet ist, ahmt er das Absteigen nach, nimmt Abschied von den Geistern und erzählt von den Erlebnissen auf der »Reise». Je weiter der Schamen »fährt», umso teurer und feiner ist die Seance.[136a])

Die mittelasiatisch-südsibirischen Schamanisten haben selbst nicht vergessen, dass ihre grosse subarktische Seelenfahrt-Imitation immer nur eine *Imitation* und nichts anderes ist. Jedoch erklären sie sich die Sache so, dass die heutigen Schamanen, z. B. die im Altai, in der Seance den Urschamanen Bocholi, der allein diese Fahrten *in Wirklichkeit* vornehmen konnte, imitieren: die Seancen »stellen das [erste] Hinabsteigen [Bocholis] zur Unterwelt dar ... imitieren das Aufsteigen zum Himmel, zum Ülgön.»[136b])

Auch bei den Golden kommt eine imitative Seelenfahrt vor. Šimkevič erzählt, dass man ein Kind, wenn es vor Ende seines ersten Lebensjahres stirbt, begräbt und auf seinem Grabe einen Ast mit einem Vogelnest aufstellt; dies zu dem Zweck, dass der ausgeflogene kleine Seelenvogel des Kindes, *Omija*, in seinem kraftlosen Zustand dort ausruhe, bis ihm der Schamane helfen kann. Denn dieser muss dem Seelenvogel auf dessen Rückfahrt zum Himmel verhelfen, d. h. wohl ihn sogar in einer fingierten Seelenreise dorthinauf begleiten. Mit einer speziellen Mütze bedeckt, schwingt der Schamane eine Kinderwiege und führt unter monotonem Singen einen Tanz aus, wobei die Bewegungen an das Fliegen eines Vogels erinnern. Er erzählt während der ganzen Zeit von der Fahrt *Omijas* und wie dieser den Himmel erreicht. Auch bittet er den Sonnengott, den Vogel später wieder zur Erde hinabzusenden, um wieder eine Frau schwanger zu machen.[136c])

Oft muss bei den Golden der Schamane die Seele eines Hingeschiedenen ins Jenseits begleiten. Bei den Amur-Golden

---

[136a]) Lankenau, Die Schamanen und das Schamanenwesen, Globus 22, 1872, S. 282 f.

[136b]) Potanin, Vostočnye motivy v srednevekovom evropejskom epose, S. 448.

[136c]) Šimkevič, Nekotorye momenty iz žizni goldov etc., Etnogr. Obozr. 1897: 3, S. 1 f.

hat der Seelenweg dorthin nicht weniger als 18 Stationen, aber in der Vorstellung der goldischen Kilen ist die Reise weit einfacher. »Der Weg wird von den Kilen mit neun Renntieren zurückgelegt, von denen acht das Hab und Gut des Verstorbenen tragen, während dieser selbst auf dem neunten reitet. Der Schamane giebt diesem Renntiere eine Seele und sorgt, indem er es über gefahrlose Pfade leitet, dafür, dass die Seele des Verstorbenen alle Fährnisse der Fahrt überwindet. Auch ist der Sattel des Renntieres so konstruiert, dass der Reiter nicht herabfallen kann.» [136d])

Die Schamanen der Burjäten haben bisweilen eine Rute mit festsitzendem frischem Laub; diese wird bei der fingierten Seelenfahrt als eine Art »Pferdestock» verwendet. [136e]) Von den Pferdestäben der Burjäten, die den Schamanen ins Jenseits tragen, soll weiter unten in anderem Zusammenhang gesprochen werden Der jenisseische Schamane kann den Trommelstock als Pferdepeitsche benutzen, wenn er schnell fahren soll. [136f])

Sonst ist die burjätische Vorstellung der Seelenfahrt eine andere, da hier die Idee von der Himmelsachse, dem das Himmelsdach tragenden Weltenpfahl, anscheinend stark dominiert; man gibt sich dabei mehr dem Gedanken eines Erkletterns der Achse als dem eines Fliegens hin. Agapitov und Changalov verdanken wir eine ausführliche Schilderung von einer besonders feierlichen Seance bei diesem Volke. [137]) Da erleben wir die grosse mit einer Schamanenweihe verbundene Baumzeremonie: Nach vorbereitender Reinigung mit Wasser konzentriert sich die Handlung auf eine

---

[136d]) W. Grube, Das Schamanentum bei den Golden, Globus 71, 1897, S. 91 f.

[136e]) Agapitov-Changalov, Mat. dlja iz. šam. v Sib., Šam. u burjat Irk. g., Izv. V.-Sib. Otd. I. Russk. Geogr. Obšč. 14: 1—2, 1883, S. 44 (nach Georgi).

[136f]) Anučin, Očerk šam. u jenisejskich ostjakov, Sborn. Muz. Antr. i Etn. II: 2, S. 30.

[137]) Materjaly dlja izučenija šamanstva v Sibiri. Šamanstvo u burjat Irkutskoj gub., Izvestija Vost.-Sibirsk. Otd. Imp. Russk. Geogr. Obšč., Irkutsk 1883, Tom. XIV, Nr. 1—2, S. 48 ff.; vgl. Fussn. 138.

für sakrale Verwendung bestimmte Jurte, durch deren Rauchfang eine kräftige Birke mit ihrem Wipfel hinausreicht. Sie ist nach Nordosten zu oder etwa nach dem Polarstern hin gerichtet, und ihre Wurzeln sind neben der für das Jurtenfeuer freigelassenen Mitte vergraben. Ausdrücklich wird der Baum *udeši-burchan,* 'Türgott', genannt, und es wird gesagt, dass nur durch ihn der Schamane den Himmel erreichen kann. Nachdem der Schamane soeben seine Weihe erhalten hat, unternimmt er in mimisch-dramatischer Weise seine erste Himmelsfahrt. Dabei klettert er immer höher am Birkenstamm hinauf, bis er sogar durch den Rauchfang gekommen ist und das Dach betreten kann. Während des Emporkletterns ist er (wohl zum Schutz gegen ihm entgegentretende Gefahren) bisweilen mit einem Schwert bewaffnet das er vom Himmel als eine Art Würdenabzeichen erhalten hat, und fleht die verschiedenen »Sajanen» laut an. Wie in der wirklichen Seelenfahrtsseance scheint also der Aufstieg schwierig zu sein, muss vielleicht mit dem Schwert erkämpft oder durch Anflehen der Geister ermöglicht werden; aber ebenso wie bei der wirklichen Himmelsfahrt geht auch bei der künstlich dargestellten der Rückweg sehr leicht vonstatten: Der Schamane stürzt bisweilen sogar, gewandt und schnell kopfüber hinabkletternd, zu Boden. Ausserhalb der Jurte stehen andre Bäume, die den Weg zu andern »Himmeln» vermitteln und mit der Hauptbirke durch Seile verbunden sind; auch sie muss der Schamane erklettern. — Offenbar stellt dies Hinaufklettern auf den Baum, der, wie Holmberg-Harva[138]) bewiesen hat, die Weltachse symbolisiert, auf eine andre Weise die Himmelsfahrt des Schamanen dar; ist er zum Dach hinausgelangt, so hat er anscheinend das Himmelsdach erreicht.

Dieselbe Vorstellung ist aber auch bei den Altaiern vertreten und kreuzt sich hier mit der Vorstellung des Fliegens. So berichtet Radlov und nach ihm Holmberg-Harva von einer

---

[138]) Der Baum des Lebens. Annales Acad. Scient. Fennicae, Ser. B, Tom. XVI, Helsinki 1922—23, Nr. 3, S. 28 f., 142 f.

ähnlichen Zwecken dienenden Birke bei der Altai-Seance. Die betreffende Schilderung soll nach Holmberg »einer Handschrift, die sich seit ca. 1840 in der altaischen Mission befindet»,[139]) entnommen sein. Radlov erzählt:[140]) »In der Mitte der Jurte stellt man eine junge, mit dichtem Grün belaubte Birke auf, deren Wipfel durch das Rauchloch hervorschaut. Die unteren Zweige dieser Birke werden dicht am Stamme abgeschnitten und an einem der oberen ein Stück Zeug befestigt, das gleich einer Fahne herabhängt; in den Birkenstamm werden unten neun tiefe Kerbe mit dem Beile eingeschlagen, die so tief sind, dass man den Fuss hineinstellen kann und Stufen (tapty) heissen. Die Thür der zum Opfer aufgestellten Jurte ist stets nach Osten gekehrt.» Aus der dann folgenden Seancenbeschreibung Radlovs, die wir schon oben zitiert haben, geht auch hervor, dass der Schamane zwischen allen Imitationen vom Fliegen die Ankunft in dem jeweiligen Himmel dadurch versinnbildlicht, dass er seinen Fuss einen Augenblick auf den betreffenden *tapty* setzt.[141]) In dieser Hinsicht aber ist das Verhalten des Burjäten-Schamanen konsequenter: Er klettert wirklich am Himmelspfahl empor, während der Altaier ein solches Klettern nur symbolisch andeutet.

Wie ein subarktisches Imitieren der Himmelsfahrt will es uns auch erscheinen, wenn die eskimoischen Anhänger Habakuks in Kangamiut vor anderthalb Jahrhunderten den Himmel durch hohe Luftsprünge zu erreichen suchten.[142]) Diese Eskimos waren aber dem Namen nach schon Christen. Wir haben es hier also mit einer ähnlichen Entartung des hocharktischen Schamanismus wie beim Branntweintrinken der Lappen zu tun; auch hier kommen die äusseren Formen denen des subarktischen Schamanismus nahe.

---

[139]) A. A., S. 27.

[140]) Aus Sibirien II, S. 20.

[141]) Symbolischer Aufstieg zum ersten Himmel, A. A., S. 35, zum zweiten und dritten S. 37, zum vierten S. 42, zum fünften S. 43, zum sechsten S. 47, zum siebenten und weiter S. 48 f.

[142]) Rasmussen, Mindeudgave III, S. 267.

Eine im Prinzip genau umgekehrte Himmelsfahrtsimitation treffen wir bei dem Gurtum der Inneren Mongolei an. Der Gurtum tut in der Seance so, als ab er emporfliegen will, muss aber zur Verhinderung dessen und damit er sich nicht schadet von seinen Gehilfen auf einen Stuhl niedergedrückt werden. »Wenn ich mich nämlich in die Luft erheben möchte und die Kraft des Gottes in mir noch nicht so mächtig geworden ist, dass ich mich in der Schwebe halten kann, dann müssen einige meiner Gefährten mich bei den Schultern zu Boden drücken, sonst fahre ich mit dem Stuhle auf, weil ich an ihm festgebunden bin.» [143])

Was die Imitation des Rittes der Schamanenseele auf der Seele des Opfertiers anlangt, so wird sie anscheinend nicht nur bei der Altai-Seance, sondern auch von kirgisischen Schamanen vorgenommen. Hierüber berichtet uns kurz Rich. Karutz wie folgt: [144]) »Die Seele des Opfertieres wird in dem Beschwörungszeremoniell dramatisch als Reitpferd des Schamanen auf dem Wege zum Himmel dargestellt.» Anscheinend haben wir es hier mit einem ähnlichen mimischen Schauspiel wie das von Radlov beschriebene zu tun, und vielleicht wird auch hierbei ein künstlich verfertigtes Reitpferd verwendet.

Die Imitation des Ohnmächtigwerdens.

Das Schamanieren der Mandschuren ist demjenigen ihrer nördlichen Nachbarn, der Tungusen, sehr ähnlich, jedoch will es fast scheinen, als ob die Mandschu-Seance nur eine Imitation der Tungusen-Seance wäre. Zum mindesten ist der Ohnmachtsanfall bei den ganz subarktischen Mandschuren nicht echt und kann es ja auch kaum sein. [145]) Bezeichnend für die

---

[143]) F. Lessing, Mongolen, S. 148.

[144]) Unter Kirgisen und Turkmenen, Berlin (Ullstein), S. 130.

[145]) Für die allgemeinen Bedingungen des schamanistischen Komplexes bei den Mandschuren, vgl. Širokogorov, Social Organisation of the Manchus, Shanghai 1924, S. 149: »Meetings for shamanizing are very crowded, because the Manchus like to do not miss occasions to spend

nachahmende Tendenz ist, dass man auch hier zwei Arten von Schamanieren kennt: Ein grösseres, das mit der Unterweltsfahrt verknüpft ist, und ein kleineres, das bei Krankenheilung zur Anwendung kommt.[146]) Beide Arten sind aber nur imititativ; der Mandschu-Schamane ist zum Hervorbringen einer natürlichen Ohnmachtsekstase nicht fähig.

Von einem leichteren Schamanieren bei den Mandschuren berichtet Širokogorov:[147]) »The spirit entered the shaman, he trembled; his forehead was covered with perspiration. The shaman then fell asleep. This is a somewhat theoretical sleep, not 'sincere'. The people who are present at a performance evidently realize the conventional character of the performance, and thus they act according to the requirement of the ritual. While the shaman 'slept', being surrounded with burning incense, the people chatted by way of pastime.» Der Schamane imitiert also nur und die Zuschauer wissen das auch, verhalten sich aber so, als ob es echt wäre. Wenn aber derartiges vorkommt, so ist ja der Schamanismus nur tote Form. Am nächsten Tage simulierte derselbe Schamane einen ähnlichen Schlaf, den Širokogorov, wenn er seine höchste Vollendung erreicht, als »concentration of power» bezeichnet. In solcher Konzentration rollte er im Bette umher und zitterte.

Auch eine Seance, die eine Unterweltsfahrt in sich schliesst, hat bei den Mandschuren völlig das Aussehen einer Nachahmung. Der Schamane schlägt die Trommel und singt.[148]) »The assistans were ready with a rug on which the shaman might fall when the spirit came. Then the spirit arrived, the shaman trembled, jumped, still producing a rhytmical noise

---

their time fruitfully. Therefore, the houses where they shamanize are absolutely overflowing and people stand outside. The Manchus are not interested in the performance itself, but they like to criticize the shaman and discuss questions connected with the principle of shamanism.»

[146]) Širokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, S. 308 f., 313. Ein Schamanieren mit Oberweltfahrt ist hier nicht erwähnt.

[147]) Psychomental Complex, S. 313.

[148]) A. A., S. 309.

with *s'iša;* then suddenly he handed over to the assistant the drum and fell down upon the rug. The assistant asked him questions and from the dialogue one could understand that the shaman was to go to the lower world.» Alles wird hier rituell ausgeführt: Die Mithelfer treten mit dem Teppich hervor; denn jetzt soll programmgemäss die Ohnmacht imitiert werden. Der Schamane springt, wie er springen soll, und sagt, was er sagen soll; er übergibt bei seinem »Fallen» sehr ordentlich dem Mithelfer die Trommel und »fällt» in dem bestimmten Wissen, dass sie bereit stehen, ihn aufzufangen.

Bei den Kazaken führt A. de Levchine eine Schamanenseance an, wo der Zusammenbruch schliesslich auch nichts andres als eine durch Künstelei und Imitation hervorgebrachte Erscheinung sein kann.[149]) Der Schamane beginnt die Seance mit Violinspiel (Instr.: *kobyz*), dann werden die Bewegungen lebhafter, er wird immer erregter, wirft die *kobyz* fort, tanzt und führt Wirbelbewegungen aus, schreit und beschwört die Geister. Plötzlich wirft er sich mit einem Schrei auf den Teppich. »...il se tut, s'étendit, et resta immobile comme un mort. Quelques instants après, il se souleva, promena ses regards de tous côtés, comme s'il n'eût pas reconnu le lieu où il se trouvait.» Das Ganze macht den Eindruck von etwas vorher Überlegtem und sich nach einem bestimmten Programm Abwickelndem. Er liegt in »Ohnmacht» nur während eines unnatürlich kurzen Augenblicks und markiert dann schauspielermässig sein »Erwachen in dieser Welt» durch Grüssen, welches in simulierender Weise beweisen soll, dass ihm die Umgebung unbekannt ist. In derselben Art begrüsst gemäss Radlov der Altai-Schamane nach Verlauf der langen Seance die Umstehenden »mit den Worten: 'Esän-salam! Esän-salam!'».

Eine ekstatische Raserei nebst Zubodenstürzen, das nicht echt sein kann, begegnet uns auch in der von einer alten

---

[149]) Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks, Paris 1860, S. 335 f.

tatarischen Schamanin zu Elegeš abgehaltenen Seance, die uns von Potanin geschildert wird. Wenn die Ekstase mimisch dargestellt werden sollte, warf die Schamanin die Trommel beiseite und grinste den Zusehenden zu, indem sie die Zähne zeigte und die Finger klauenähnlich spreizte. »Danach fiel sie, oder richtiger sie warf sich mit Geräusch zu Boden, was bei dem sitzenden Publikum einen einstimmigen Ruf: ... 'O, die Arme!' hervorbrachte.» Sie suchte beim Liegen mit den Zähnen in die Steine des Feuerplatzes zu beissen, aber ihr Gatte, der ihr assistierte und der anscheinend meinte, das Theater wäre weit genug gegangen, griff sie ohne weitere Zeremonien beim Kopf, zog sie von den Steinen weg und schimpfte sie mit den derbsten Worten: »Du As!» etc.[151])

In der Krankenheilungs-Seance der Ostturkestanen beobachtete Malov, wie die agierende Schamanin in eine Art Ohnmacht fiel, die aber auch einen sehr theaterhaften Eindruck machte. Nachdem sie sich rituell vor der Lampe verbeugt hat, tanzt sie mit Schwert und Peitsche in der Hand, schlägt mit den Händen aus und wirft Weihrauch aus der Jurte hinaus. Sie scheint fallen zu wollen, aber da ergreift sie einer der Anwesenden. Zwei Männer treten zu der Halbliegenden vor und fragen sie, was sie gesehen hat und was jetzt getan werden soll. Sie sagt das alles. Dann lässt man die Schamanin los, und sie fällt zu Boden. Nachdem sie aufgestanden ist, verjagt sie die Geister.[151a])

Überhaupt hat der gewöhnliche subarktische Schamane im allgemeinen etwas sehr Affektiertes und Theatralisches an sich; er ist der Gaukler und Imitator, welcher der wilden und wesenseigenen ekstatischen Kraft des arktischen Gross-Schamanen ermangelt. Sogar von einem jakutischen Schamanen, der ursprünglich leichter *menerik* war, kann Vitaševskij bezeugen, dass er doch nur ein ziemlich mangelhafter Nach-

---

150) Aus Sibirien II, S. 50.

151) Potanin, Očerki Severo-zapadnoj Mongolii, Vyp. IV, 1883, S. 61 f.

151a) Malov, Šamanstvo u sartov Vostočnago Turkestana, Sborn. Muz. Antr. i Etn. V: 1 (Festschr. f. Radlov), S. 8 ff.

ahmer war.[151b]) Dies wird aber im Subarktikum fast zur Regel. So berichtet z. B. Melnikov vom burjätischen Schamanen: »Bei diesen wilden Beschwörungen verüben die Schamanen zuweilen Betrügereien gegen ihre gläubigen Anhänger; sie geben sich den Anschein, als ob sie glühende Kohlen verschluckten oder ihre Leiber mit Messern durchbohrten. Die Burjaten selbst scheinen manchmal die Begeisterung des Schamanen mit Zweifel aufzunehmen und peitschen ihn heftig durch, um die Aufrichtigkeit seiner Worte und die Echtheit seiner Offenbarungen zu prüfen. Erträgt er diese Züchtigung kraftvoll, ohne menschliche Schwäche und Schmerz zu äussern, dann ist seine Autorität als Diener der bösen Geister gesichert und seinen Weisungen wird Gehorsam geleistet.» [151c])

Imitations des Einfangens der entflohenen Seele.

In der obigen Beschreibung Radlovs von der langen Altaier-Seance haben wir gesehen, wie der Schamane der entflohenen Seele des Opfertieres nachsetzen und sie einfangen musste. Im grossen arktischen Schamanieren durchflog der Schamane im Trance die Welten auf der Suche nach der Seele, bis er sie endlich fand und zurückbrachte. Bei dem jetzt zur Rede stehenden Schamanieren dagegen muss das Ganze mimisch dargestellt werden. Radlov erzählt: »Die Seele des Opferthieres, 'Pūra' genannt, beginnt bei diesem Rufe des Schamanen zu wiehern, der Schaman stösst dieses Wiehern selbst durch den nachahmenden Ruf: 'Myjak, myjak, myjak!' aus. Da die Seele des Opferthieres jetzt entflieht, so jagt ihr der Schaman auf seiner Gans nach. Wenn die Pūra sich jetzt von der Höhe herablässt, so thut dies auch der Schaman. Herabgekommen, lässt er die Gans los und läuft schnell hinter der Pūra her. Alle Anwesenden nehmen an der Jagd Theil und

---

[151b]) Vitaševskij, Iz nabljudenij nad jakutskimi šamanskimi dejstvijami. Sborn. Muz. Antr. i Etn. V: 1 (Festschr. f. Radlov), S. 168, 173 f.

[151c]) N. Melnikov, Die ehem. Menschenopfer und der Schamanismus bei den Burjaten des Irk. Gouv., Globus 75, 1899, S. 134.

laufen mit dem Schamanen aus der Jurte, 'ai hai! ai hai!' schreiend hinter der vermeinten fliehenden Seele des Opferthieres her, bis es endlich gelingt, die Pūra in die Hürde zu treiben, wo sich der Birkenstab mit der Schlinge befindet, der den Hüter der Seele des Opferthieres (pūra-saktschy) darstellt. Der Schaman ruft diesem mit lauter Stimme zu: Nehmt die gold'ne Fangeschlinge! Hai, hai, hai! Schwinget schnell die Pferdeleine! Hai, hai, hai! Leget an den gold'nen Kopfzaum! Hai, hai, hai! Unter diesem Rufe stürmt der Schaman zur Jurte, wirft mit einem Schwunge die Trommel über die linke Schulter und indem er mit der rechten Hand den Orbu hält, fasst er mit der linken Hand die Pferdehaarschlinge, so dass er so symbolisch die Seele des Opferthieres eingefangen hat. Dabei ahmt er wieder die Stimme eines Pferdes nach, dem der Hals mit einem Stricke zusammengeschnürt ist, er springt, schlägt mit den Füssen nach vorn und hinten aus und veranschaulicht in allen seinen Bewegungen die Geberden eines eingefangenen wilden Pferdes.» [152])

In seiner Arbeit »Novye materialy o šamanstve u burjat» berichtet Changalov über die bei den Burjäten sich abspielenden Vorgänge, wenn ein Schamane die entflohene Seele eines Kranken zurückholen soll, um den Kranken zu heilen: »Er nimmt einen Eimer, in welchen er seinen Pfeil (die burjätischen Schamanen gebrauchen beim Schamanisieren einen Pfeil) und eine Speise, die der Kranke besonders gern isst, hineintut, und begibt sich mit diesem Eimer zu dem Ort, an dem sich seiner Ansicht nach die Seele aufhält. Nach einiger Zeit kehrt der Schamane mit der in den Eimer gelockten Seele zurück, die er dann dem Kranken wieder übergibt, welcher dabei zittert und unbedingt zu weinen anfängt, da die Seele vor Freude, ihren ursprünglichen Aufenthaltsort wiedergefunden zu haben, weint. Lässt sich die Seele nicht sofort heranlocken, dann wird dieses Verfahren vom Schamanen dreimal wiederholt.» [153])

---

[152]) Radlov, Aus Sibirien II, S. 23 f.

[153]) Zap. V.-Sib. Otd. I. Russk. Geogr. Obšč. po etn., T. II: 1, Irkutsk

Von einer ähnlichen subarktisch-schamanistischen Krankenheilung bei den Masset-Haida erzählt nach Boas J. R. Swanton Folgendes: »Sometimes the shaman goes to recover a lost soul (gā'łanda-i). After having fasted for four days, he sets out to find it. A watchman stands not far away from him. Then he walks about in the woods, looking for the soul. Finally he finds it, and he carries it between his folded hands. The patient is covered with a mat; and while people are beating time and singing, the shaman shouts, 'Hwu, hwu, hwu, hwu!' He moves his hands four times towards the chest of the patient, and then he puts the soul in. Then he takes a drink of water. About midnight the patient is allowed his first meal again.» [154])

Von einem imitativen Einfangen einer angeblich entflohenen Seele bei den Golden erzählt Šimkevič Folgendes: Wenn ein Kind am Abend weint und nicht still werden kann, sucht man es zuerst durch Räucherung mit Ledum palustre zu beruhigen. Hat das keinen Erfolg, so wird der Schamane gerufen; man meint nämlich, dass die Seele des Kindes, der Seelenvogel *Omija,* aus dem Körper des Kindes entwichen ist. Der Schamane sitzt die ganze Nacht neben dem Kinde und sucht die Seele im Raum zu entdecken. Wenn er ihn findet, steckt er ihn in einen Lederbeutel, den er bei sich hat (und bringt ihn zum Kind zurück); oder er sagt auch, dass *Omija* zwar zurückgekehrt ist, aber gleichwohl nicht bleiben kann, da der Körper des Kindes zu krank sei; in diesem Fall stirbt das Kind. Das Bild *Omijas* wird mit kleinen Glocken behängt, die während des Schaukelns der Wiege einen Laut hervorbringen, durch den das Kind zur Ruhe gebracht wird. [154a])

Ein gutes Bild von dem Suchen der Seele gewinnen wir aus einer burjätischen Legende: Der Himmelsgott stellt den grossen Schamanen Morgon-Kara auf die Probe. »Zu diesem

---

1890, S. 135 ff.; hier zitiert nach dem Zusammenzug bei Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern, S. 95.

[154]) Contributions to the Ethnology of the Haida, 1905, S. 42.

[154a]) Šimkevič, Nekotorye momenty iz žizni goldov etc., Etn. Obozr. 1897: 3, S. 6.

Zwecke bemächtigte er sich der Seele eines Menschen und nahm sie zu sich, schloss sie in eine Flasche ein und hielt den Daumen auf die Flaschenöffnung... Morgon-Kara... suchte die Seele überall, in den Wäldern, im Wasser und in den Schluchten der Berge, ja sogar auch im Totenreich, aber vergebens. Schliesslich stieg der Schamane 'auf der Trommel sitzend' in die oberen Welten. Auch dort musste er lange Zeit nach der Seele suchen, ehe er bemerkte, dass sie in einer Flasche eingeschlossen sei und der Obergott seinen Daumen auf die Flaschenöffnung hielt. Da verwandelte sich der listige Schamane in eine Wespe und stach Gott derart in die Stirn, dass dieser vor Schreck den Finger vor der Flaschenöffnung nahm.» [154b])

Solche mit dem handgreiflichen Einfangen einer entflohenen Seele verknüpften Gebräuche kann man auch bei allerlei Primitivvölkern, die keine Berührung mit dem Schamanismus haben, beobachten. Sie gehören zu den gewöhnlichsten Teiläusserungen der animistischen Weltanschauung im allgemeinen. Mehrere solche Gebräuche hat Frazer bezüglich der südlicheren Völker im zweiten Abschnitt des von den Gefahren der Seele handelnden Kapitels angeführt. Beispielsweise geht man auf Borneo, wenn jemand sich geschadet hat, zu der betreffenden Unglücksstelle, streut Reis und lockt: »Kluck, kluck, Seele! N. N. ist zu seinem Haus zurückgekehrt. Kluck, kluck, Seele!» wonach man den Reis über den Kopf des Beschädigten ausstreut. [155]) Im Kongo jagt der Zauberer die entflohene Seele eines Kranken in einen Baum hinauf, bricht den Ast ab, wo die Seele sich gesetzt hat, und führt sie sodann wieder auf den Kranken über. [156]) Dies erinnert ja nicht wenig an das oben geschilderte Einfangen der Seele bei Haida und Burjäten. Einen halbwegs gross-schamanistischen Eindruck gewinnen wir bei dem Verhalten eines australischen Medizinmannes: Er fängt die Seele gerade im glühend roten Schein des Sonnenuntergangs ein, gerade in

[154b]) U. Harva, Die rel. Vorst. der altaischen V., FFC 125, S. 543.
[155]) Frazer, The Golden Bough (grosse Aufl.) III, S. 35.
[156]) A. A. III, S. 45.

dem Augenblick, wo diese in die andere Welt hinabtauchen will, steckt sie unter seinen Mantel und gibt sie dem Kranken zurück.[157]) Der Unterschied gegenüber dem Subarktikum liegt hierbei in der Person des Schamanen und seiner Verschiedenheit von den Zauberern des Südens. Diese wirken einzig durch sich selbst, durch eigene Kraft, Einsicht und Tüchtigkeit; der Schamane dagegen ist mit seiner Wirkungsweise von den Hilfsgeistern abhängig; sie inspirieren ihn, ergreifen von ihm Besitz oder helfen ihm. Daher gebührt auch ihnen nach der schamanistischen Ideologie die Ehre in erster Linie, weniger dem Schamanen selbst.[158]) So wird also — wenn wir uns die Distinktion Beths zwischen der magischen und der religiösen Einstellung zu eigen machen wollen[159]) — die Anschauung im Schamanismus, sowohl dem hoch- wie dem subarktischen, eine weniger »magische» als die der Magiker in anderen animistischen Kulturen. Zwar ist diese Anschauung nicht eine religiöse im eigentlichen Sinne; denn der Schamane kann ja oft seine Hilfsgeister zwingen, sie sogar verwerfen und neue werben usw. Gleichwohl handelt er hierbei doch nicht unmittelbar aus eigener Kraft, sondern mit Unterstützung seitens oberweltlicher Wesen. Wenn wir somit diese Einstellung auch keine in Wahrheit »religiöse» nennen können, so kommt sie einer religiösen wenigstens nahe, erinnert daran.

Bisweilen kann es sogar vorkommen, dass der Schamane bei einem subarktisch charakterisierten Zurückholen der Seele so gut wie überhaupt keine Rolle spielt. Die Hilfsgeister tun die ganze Arbeit. Dies ist insbesondere der Fall bei den Giljaken, einem hocharktisch-subarktischen Grenzvolk; bei

---

[157]) A. A. III, S. 42 f.

[158]) Vgl. Castrén, Nordiska resor och forskningar I, 1852: »Enligt Samojedernes mening förmår trollkarlen af sig sjelf föga eller intet, han är blott andeverldens tolk, och hans hela förmåga består deri, att han kan försätta sig i korrespondens med andarna, *Tadebtsjo* kallade, och af dem erhålla alla nödiga upplysningar» (S. 199).

[159]) Religion und Magie, 2. Aufl., Lpzg-Berlin 1927, S. 368 ff.

ihnen nehmen die Hilfsgeister ideologisch zwar noch den beherrschenden Platz ein, doch wird die volle grosse Ekstase selten erreicht, und daher muss das Einfangen der Seele mimisch dargestellt werden. Der Schamane ruft hier zunächst die Geister herbei, und wenn sie kommen, sind alle äusseren Maassnahmen bereits getroffen, dass die ihnen obliegende Aufgabe auf möglichst bequeme Weise gelöst werden kann:[160]) »Vor der Schwelle, von der inneren Seite der Jurte, wird ein grosses Stück neuen Zeuges *(por)* auf die Diele gebreitet, auf dem der *kechn* während der Séance ausruhen soll. In der Ecke auf einem Brette wird eine Tasse mit sibirischen Lilien, Zucker, dem hochgeschätzten Gericht *moss'*, Kartoffeln und anderen Leckereien aufgestellt, mit denen der heilende Geist in der Beschwörungspause bewirtet werden soll. Über dem Lager des Kranken wird ein rund zusammengelegter Riemen aufgehangen, auf der Diele neben dem Kranken aber ein Kessel mit einem Nagel darin aufgestellt. Mit diesem Riemen wird der *kechn* die in die *mly-wo* (die Ansiedelung der Toten) entflohene Seele des Kranken binden, sie unter den Arm stecken und in die Jurte zurückbringen, wobei er sie in den Kessel wirft und mit dem Nagel sticht, damit sie nicht wieder entfliehe. Auf die Diele oder die Lagerstätte darf sie nicht gelegt werden, da sie durch die Diele wieder zurück entwischen könnte.»

Das handgreifliche subarktische Hinaustreiben eines Geistes bei Krankenheilung.

Wie wir früher gesehen haben, war eine wichtige dem hocharktischen Kleinschamanen obliegende Aufgabe die, Leichkranke zu heilen,[161]) die Ursache einer Krankheit zu

---

[160]) L. Sternberg, Die Religion der Giljaken, Archiv f. Rel.-wiss. VIII, 1905, S. 465.

[161]) Vgl. im Subarktikum: »... der Baksa liebe nicht bei schweren Kranken zu erscheinen, aber er führe gern seine Beschwörungen und Heilkuren bei leichten Kranken aus» (Radlov, Aus Sibirien II, S.

erforschen und kleinere Geister auszutreiben. Ferner ist dargetan, dass hierin die Obliegenheiten eines Zauberers in den meisten primitiven Gemeinschaften unseres Erdballs bestehen. Bei schwereren Fällen musste man aber doch im Hocharktikum zu dem grossen Schamanieren greifen.

In einem interessanten und grundlegenden Aufsatz »Ideologija sibirskogo šamanstva»,[162]) der mehrmals oben zitiert worden ist, hat D. K. Zelenin den Versuch gemacht, den gesamten Schamanismus aus einer kleinschamanistischen Krankenheilung herzuleiten. Er unterzieht in jener Arbeit zunächst die Versuche älterer Forscher wie Bogoraz und Sternberg, das Wesen des Schamanismus zu erfassen, einer Kritik und meint, jene älteren Forscher hätten die den Schamanismus mit andern Religionsformen *verbindenden* Merkmale, aber nicht die *unterscheidenden* hervorgehoben. Demgegenüber stellt er sich selbst die Aufgabe, das für den Schamanismus Eigentümliche, was also den Unterschied von andern Religionsformen ausmacht, herauszustellen. Er folgt P. Naumovs Ansicht, dass die Hauptaufgabe aller Schamanen in dem Kampf gegen die schädlichen Dämonen, die bei den Menschen die Krankheiten verursachen, bestehe. Nach schamanistischer Ideologie gibt es zweierlei Ursachen für die Krankheiten: 1) Der böse Dämon hat die Seele des Kranken entführt; 2) der Dämon tritt in den Körper des Kranken ein und ruft ebendadurch die Krankheit. Bogoraz nun hält die Entführung der Seele für das Primäre, Zelenin hingegen ist der Ansicht, am Anfang des schamanistischen Ideenkomplexes stehe das Besessensein durch den Krankheitsgeist; wir hätten hier dasjenige nomadische Kulturstadium vor uns, nach dessen Ideologie der umherirrende Geist seine Wohnung dort nehme, wo er Nahrung finden könne. Dies Primat der Besessenheitsidee sucht Zelenin durch eine Menge Belege zu beweisen. Ursprünglich, meint er, habe man sich das in den Körper

62). Es gab hier keine Gross-Schamanen, die sich der schweren Fälle annehmen konnten!

[162]) Izvestija Akademii Nauk SSSR. Otdelenie obščestvennych nauk, 1935, S. 709—743. — Deutsches Autoreferat in Ethnos 1936: 4, S. 81—85.

eingetretene und die Krankheit verursachende Wesen als ein Tier und erst später als einen Geist vorgestellt. Dementsprechend soll es dem Schamanen ursprünglich obgelegen haben, dies Tier bezw. diesen Geist auf sich überzuführen, was er ja auch ohne eigene Gefahr habe tun können, da er ja schon geisteskrank, d. h. bereits im voraus von Geistern besessen war. Solche Überführung habe in den ältesten Zeiten darin bestanden, dass der Schamane einfach den Geist oder das krankheitsverursachende Wesen herausgesogen habe; denn das Saugen hat einen deutlichen Zusammenhang mit dem bei den Tieren vorkommenden Lecken einer Wunde. Später führt der Schamane den Geist, den er in sich aufgenommen hatte, wieder auf ein Tier, einen »scapegoat» über, das dann getötet wird. In der ältesten »kommunistischen» Gemeinde habe der Schamane selbst mit dem Krankheitsgeist gekämpft und erst nach späteren Glaubenssätzen, zu Zeiten der feudalen Standesgemeinschaften, liess man den Schamanen seine eigenen Hilfsgeister gegen den Geist hetzen. Erst während dieser sozialen Gestaltungsperiode wurden die Geister eingeteilt in höhere, die das Leben der Menschen lenken, und niedere, die als Hilfsgeister verwendet werden konnten.

Hiergegen ist zunächst hervorzuheben, dass gerade Zelenin, und zwar mehr als irgendein andrer, den Fehler gemacht hat, das Gewicht nicht auf das für den Schamanismus Typische, sondern nur auf das ihn mit andern primitiven Religionen Verbindende zu legen. Er sieht die Krankenheilung durch *Aussaugen* als das ursprüngliche schamanistische Verfahren an; doch treffen wir diese Methode ja überall, besonders bei den tieferen Kulturen an. Der Heilszauber der Grundkulturen wird von Fritz Graebner mit folgenden Worten charakterisiert: »Diese sehr stofflich gedachte Ursache von Schmerz und üblem Befinden gilt es dann aus dem Körper zu entfernen. Und das geschieht wieder durch sehr natürliche Mittel, durch Streichen, Kneten, *vor allem Saugen.*» [163]) B. Ankermann hebt hervor, wie überhaupt bei Primitiven die

[163]) Das Weltbild der Primitiven, S. 16. (Meine Kurs.)

Krankheit auf einen in den Körper hineingezauberten Gegenstand zurückgeführt wird, und sagt: »Diese Dinge müssen dann von dem Medizinmann wieder entfernt werden, der sie *durch Saugen* oder auf ähnliche Art aus dem Körper fortschafft.» [164]) Die Methode des Saugens ist sehr ausgebreitet und kommt in allen Erdteilen vor. A. W. Howitt hat sie bei den Südostaustraliern sehr häufig nachgewiesen. [165]) W. Krickeberg erwähnt sie unter den Völkern des tropischen Waldgebiets in Südamerika. [166]) Erland Nordenskiöld hat in sehr anschaulicher Weise das Saugverfahren als die dominierende Heilungsweise unter den Indianern am Rio Picomayor im Gran Chaco beschrieben; er war selbst Patient in einem solchen Verfahren. [167]) »Zuerst musste ich mich ganz nackt ausziehen und mich hinlegen. Dann strichen sie mir die Brust, die Seiten und den Magen und spuckten auf mich. Hernach fingen sie an, mich anzublasen, legten sich nieder und sogen stark an meiner Brust, besonders an der Stelle, von der ich gesagt hatte, dass es weh täte. Als sie eine Weile gesogen hatten, drehten sie sich um und taten so, als ob sie spieen. Das so Ausgespieene zeigten sie nicht; aber es hatte, als sie es zwischen den Fingern zerdrückten, das Aussehen von zerdrückten Würmchen. Das Ganze nahm wohl etwa eine Stunde in Anspruch, und mein Körper war, als ich mich wieder anziehen konnte, voll von grossen roten Saugstellen.» Im Kongo gibt es einen besonderen »Fetisch»-Gott, *Mpodi,* »der Aussauger»; dessen Zauberer heilen die Krankheiten

---

[164]) »Die Religion der Naturvölker» in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl., hrsgg. v. Bertholet und E. Lehmann, I, S. 157. (Meine Kurs.)

[165]) The Native Tribes of South East Australia, London 1904, S. 379 ff. (»sucking» bes. bei Tongaranka, Wiimbaio, Yuin, Kamilaroi, Yualaroi, Bigambul, Turrbal, Chepara, Jupagalk und west von Port Stephens).

[166]) Buschans ill. Völkerkunde, 3. Aufl., I, S. 271.

[167]) Indianliv i El Gran Chaco (Syd-Amerika), Stockholm 1926, S. 82 ff.

dadurch, dass sie Kugeln, Steine oder magisch hineingeschossene Gegenstände durch Aussaugen entfernen.[168])

Ferner muss man Zelenin entgegenhalten, dass fast alle von ihm als Belege angeführten Völker subarktisch sind, wenn er als das ursprüngliche die Besessenheit, und nicht das Fortnehmen der Seele des Kranken, nachweisen will. Die Verhältnisse bei den Tuwinzen, Burjäten, Giljaken, Golden und Kazaken beweisen nichts für den hocharktischen Schamanismus. Nur die Jakuten sind als arktisch anzusehen, aber die bei ihnen angeführte Heilung eines kleinen Geschwürs am Finger gehört doch ziemlich klar dem Wirkungsbereich eines Kleinschamanen an und kann also nicht als Beispiel angezogen werden, wenn es sich um einen Versuch handelt, das Problem des grossen Schamanierens zu lösen. Und endlich spüren wir bei Zelenin etwas zuviel kommunistischen Doktrinarismus, wenn wir lesen, dass nicht nur der Schamanismus sondern *alle* Religion nur auf Geisteskrankheit gegründet sei, und den Versuch erleben, das Problem der Entwicklung der Ideologie von Geist und Mensch zu lösen aus den idealen Verhältnissen der Gleichberechtigung aller Mitglieder einer kommunistischen Urgemeinschaft.

Zelenins Herleitungen scheinen mir überhaupt nur für das Zaubererwesen der subarktischen Kulturen einigermassen zu passen. Hier wie überall sonst bei den Primitiven wird die Krankheit erklärt mit dem Umstand, ein böser Geist, ein Tier oder ein Gegenstand sei in den Körper des Kranken gedrungen und müsse nun vom Zauberer entfernt werden. Recht gebe ich Zelenin insoweit, als er meint, dass es hier, *in nichtarktischen Kulturen,* ursprünglich der Zauberer *selbst* war, der mit diesem Geist kämpfen oder ihn entfernen musste; gewisse Seancen unter Golden, in Kašgar etc. können noch heute anscheinend ohne Hilfsgeister stattfinden.[169]) — So ist es ja auch überall in der primitiven Heilungsweise,

---

[169]) Vgl. oben S. 45, 56; unten S. 154, 253 (L o p a t i n u. P e v c o v).

[168]) E f r. A n d e r s s o n, Religion och magi hos Afrikas naturfolk, Stockholm 1936, S. 136.

und wir brauchen nur auf Nordenskiölds Schilderung von dem prahlenden Stolz der südamerikanischen Medizinmänner, die eine »Krankheit» ausgesogen hatten, zu verweisen; auch ist die gegenwärtig bei subarktischen Völkern wie Giljaken, Mandschuren usw. herrschende Vorstellung, dass der Hilfsgeist des Schamanen und nicht der Schamane selbst den Krankheitsgeist austreibe, sicherlich noch ein Zeugnis von der beherrschenden Einflussnahme des hocharktischen Gross-Schamanierens auf das subarktische Kleinschamanieren und Zaubererwesen. Wir erinnern uns, dass — wie früher dargestellt — der Gedanke der Hilfsgeister in erster Linie dem Schamanismus des Hocharktikums mit seinen umweltbedingten Halluzinationen und tiefen Trancezuständen entstammt; dies gehört dem Bereich des Gross-Schamanismus an, der im Hocharktikum entstanden ist. Doch muss Zelenin anderseits entgegengehalten werden, dass die hocharktische und dem Gross-Schamanismus zuzuschreibende Auffassung vom Wesen der Krankheit *nicht* identisch ist mit der allgemeinen primitiven Auffassung von dem Eindringen eines Geistes oder Gegenstandes, sondern mit der Vorstellung von der entflohenen und geraubten Seele des Kranken. Diese letztgenannte Auffassung ist ein für den arktischen Schamanismus *typisches* Element, wenn es auch sein mag, dass sie sich später verschmolzen hat mit der älteren nichtarktischen in der Weise, dass der Anschauung nachgegeben wird, kleinere Geister können, nachdem der Körper entseelt sei, hinterher von ihm Besitz ergreifen. So auch schildern ja Troščanskij und Vasiljev die Auffassung bei den Jakuten.[170]) Und V. G. Bogoraz, der ja hauptsächlich hocharktische Völker, und zwar in sehr eingehender Weise, untersucht hat, ist ja davon überzeugt, dass die Vorstellung vom Entfliehen der Seele die ältere hocharktisch-schamanistische ist.[171]) Fel. Kon, den Zelenin auch zitiert, scheint von dieser Ideologie — zwar mit der anderen verknüpft — auszugehen, wenn er sagt: »Während

[170]) zit. bei Zelenin, Id. sib. šam., S. 713.
[171]) zit bei Zelenin, A. A., S. 713.

der Seance begibt sich der Schamane hinaus, um den Geist, der die Seele des Kranken beherrscht, nachzuforschen, ... und erreicht zum Schluss auch sein Ziel: Der Geist willigt ein, den Körper des Kranken für ein bestimmtes Entgelt zu befreien.»[172]) Es handelt sich offenbar um einen während tiefen Trancezustandes erlebten und sich draussen in den Welten abspielenden »Kampf» zwischen dem von den Hilfsgeistern unterstützten Schamanen und dem Geist, der die Seele des Kranken geraubt hat, oder richtiger um eine Übereinkunft zwischen Geist und Schamanen. Erst beim subarktischen Schamanieren, wo jene Trance nicht erreicht wird, wo aber doch noch der Gedanke des plagenden Geistes infolge hocharktischer Influenz lebendig ist, begegnet uns die Auffassung von dem gewöhnlichen Besessensein durch einen bösen Geist, den der Schamane durch Herbeirufen seiner Hilfsgeister und durch äussere Manipulationen zu vertreiben oder wenigstens zu versöhnen sucht. Bei Grenzvölkern wie den Giljaken ist dies Vertreiben noch von ziemlich ekstatischem Charakter und braucht wenigstens nicht vollständig auf mimische Weise dargestellt zu werden.[173]) Dagegen wird das Ganze bei südlicheren, unzweifelhaft subarktischen Völkern zu einem dramatisch bewegten Schauspiel, wo man den Geist ganz handgreiflich, mit äusseren Mitteln herauszujagen sucht. Das einzige, was eine solche Seance von einer gewöhnlichen primitiven Krankenheilung in Afrika oder Südamerika unterscheidet, ist eben die Rolle der Geister: Die zur Unterstützung des Schamanen herbeigerufenen Hilfsgeister sowie die noch mehr als in südlicheren Gegenden dominierende Rolle des plagenden Geistes. Wäre dies beides nicht vorhanden, würde es sich um weiter nichts als ein gewöhnliches primitives Heilverfahren handeln.

---

[172]) zit. bei Zelenin, A. A., S. 711 f.

[173]) In einer von Landsdell beschriebenen giljakischen Seance tanzt und heult der Schamane, trinkt Branntwein und »fällt bisweilen der Länge nach nieder, als ob er mit den Geistern Gemeinschaft pflöge». Obs. aber das Branntweintrinken! (Durch Sibirien, Deutsche Ausgabe, II, 1882, S. 215).

Nunmehr gehen wir über zu einigen Beispielen vom Dämonenaustreiben durch äussere Mittel, wo aber doch die Hilfsgeister des Schamanen in grösserem oder geringerem Grade direkt tätig sind. Nachdem Sternberg eine einfache bei den Giljaken vorkommende Heilung durch Traumvisionen erwähnt hat, fährt er fort:[174]) »Die andere Art des Kurierens ist diejenige, die gewöhnlich von den Ethnographen beschrieben wird, nämlich die Austreibung des Teufels durch rasendes Schreien, Schlagen von Pauken usw., mit einem Wort durch *Terrorisieren.* Da jedoch oft durch Einschüchterung durch Töne nichts erreicht wird, so werden während der Beschwörung die oben erwähnten Geister, die *kechn,* zu Hilfe gerufen. Eigentlich bildet in jetziger Zeit das *Herbeirufen der Geister* den hauptsächlichsten Teil der Schamanenkur.»

Širokogorov erzählt, wie ein mandschurischer Schamane es versuchte, den bösen Geist *mafa* aus dem Körper eines kranken Knaben mit Unterstützung eines in sich selbst hineingerufenen Hilfsgeistes, »the fire spirit», auszutreiben.[175]) Der Schamane blies dabei, nachdem er den Feuergeist in sich hineingerufen hatte, chinesisches Räucherwerk auf den nackten Körper des Kindes und massierte darauf seinen Körper mit brennendem Alkohol. »Then, from a distance the shaman sprang upon the child and sucked the body at different parts of the abdomen ... so that blood appeared; the shaman spit the blood and seemed to be nauseated. After every sucking he cleaned his mouth with wine... During the presence of the spirit of fire, which is considered as a very important and dangerous spirit, one of the assistants produced very intensive drumming and all people sang (refrains) and screamed the whole time.» In dieser Seance ist der Schamane also mit Unterstützung durch die Gemeinde tätig, jedoch wird angenommen, dass die eigentliche Wirkung von dem Feuergeist, der in den Zauberer gefahren ist, ausgeht.

In der südlicheren, Inneren Mongolei existieren neben-

[174]) Die Religion der Giljaken, S. 463 f.

[175]) Psychomental Complex of the Tungus, S. 313.

einander, wie Ferd. Lessing berichtet, lamaisierte weisse Schamanen, die Gurtum, welche grosses Ansehen geniessen, ferner die gewöhnlichen, teuflischen Schamanen, *Bö,* und endlich schamanistisch beeinflusste Lamas. [176]) Ein solcher Lama hatte Lessing einst erzählt, wie er einen Mongolenfürsten geheilt habe: »Ich habe die mächtigen Schützer der Religion beschworen, ihm geweihtes Wasser zu trinken gegeben und ihn mit solchem Wasser gewaschen. Schliesslich habe ich Senfkörner geweiht, diese in die Luft geworfen und jedes Senfkorn hat sich durch meine Beschwörung in einen furchtbaren Schutzgott verwandelt. Diese haben gegen die 404 Krankheitsgötter gekämpft. Nun war der Kranke schon fast gesund.»[177]) Zwar war der heilige Herr ziemlich lügnerisch, aber seine Erzählung muss ja dennoch die Auffassung des Volks von den bei einer Krankenheilung sich abspielenden inneren Vorgängen sowie von den sie herbeiführenden äusseren Maassnahmen einigermassen deutlich widerspiegeln. Die Wirksamkeit des Schamanen bestände hier somit nur in dem Werfen der Senfkörner, während im übrigen die Geister den Kampf mit den hier vervielfältigten Krankheitsdämonen allein austragen.

In anderen Erzählungen von entsprechenden subarktischen Krankenheilungen tritt die Rolle der Hilfsgeister nicht so deutlich hervor, aber ist man über die schamanistische Ideologie unterrichtet, so kann man meistens annehmen, dass sie den Schamanen inspirieren und durch ihn sprechen oder wirken. So berichtet Nioradze, leider ohne auf eine Quelle hinzuweisen, Folgendes über eine »kirgisische» Krankenheilung: »Der Kirgisen-Schamane setzt sich dem Kranken gegenüber und beginnt die Balalajka zu spielen. Er schreit, singt, windet sich, rennt in der Jurte umher, stürzt aus derselben auf den Hof, springt auf das erste beste Pferd und jagt in die Steppe,

---

[176]) Bei den Völkern in der Nähe von Kuku-nor gehörte gemäss Prževalskij der Schamane, »saksa», dem Lama-Stande an (General Prschevalskijs forskningsresor i Centralasien, hrsgg. v. Sven Hedin, Stockholm 1891, S. 236).

[177]) F. Lessing, Mongolen, S. 143.

den Geist verfolgend, welcher den Kranken martert. Zurückgekehrt, schlägt er den Kranken mit einer Peitsche, beisst ihn bis aufs Blut, speit nach ihm, zückt drohend das Messer in der Hoffnung, dadurch den Geist herauszutreiben. Dieses wiederholt er neun Tage lang.» [178])

Diese Schilderung macht schon auf den ersten Blick einen sehr eigentümlichen Eindruck. Sie besteht aus zwei miteinander wenig zusammenhängenden Teilen: Im ersten jagt der Schamane den Krankheitsgeist weit auf die Steppe hinaus und kehrt anscheinend erst dann zurück, wenn der Geist endgültig beseitigt ist; im zweiten Teil ist der Geist aber anscheinend wieder im Körper des Kranken, und zwar hat er sich dort so fest einquartiert, als ob er nie ausgetrieben worden wäre; jetzt muss er durch Beissen, Schlagen und Anwendung eines Messers ausgetrieben werden. Wie hängt dies beides miteinander zusammen? Dies Problem erfährt seine Lösung, sobald wir unser Augenmerk darauf richten, dass die beiden Teile des Heilungsaktes durchaus zwei verschiedenen Seancen und Seancen-Beschreibungen entnommen sind und dass die Beschreibung, welche letzten Endes vermutlich die Basis für den ersten Teil der Nioradzeschen Darstellung bildet, anscheinend nichts von der Austreibung eines *Krankheits*geistes besagt. A. de Levchine beschreibt eine gewöhnliche Wahrsagungs-Seance der Kirgisen, wo nichts von einer Krankenheilung steht: »Il [der Schamane] s'assit sur un banc au milieu de la iourte, récita des prières, et appela par leur nom les élus, les bienheureux les plus révérés des Mahométans, leur assignant à chacun un emploi; et à en juger par ce qu' il disait, ces béats étaient déjà présents, ce qui lui faisait éprouver les plus vifs transports de joie, et pourtant il s'y mêla du chagrin; car il était accouru avec les élus un ésprit malfaisant, un mauvais génie qui l'empêchait d'entendre leurs révélations. Pour chasser l'impotun il dut s'élancer de sa place, courir avec sa béquille par toute la iourte, et enfin s'élancer dehors à sa poursuite. Il se jeta

[178]) Der Schamanismus bei den sibir. Völkern, S. 93.

sur un cheval tout sellé et bridé, et poussa un grand galop dans la plaine, à plus d' un quart de verste; à son retour, il se tourna de tous côtés, toujours à cheval et en agitant sa béquille, enfin il mit pied à terre et rentra dans la iourte, la tête plus calme et la joie au cœur d'avoir chassé son ennemi.» [179]) Die Situation ist also die, dass versehentlicherweise während der Geistermahnung auch ein böser Geist herbeigekommen ist, der die Inspiration seitens der guten Geister hindert und deswegen vor Beginn der Seance fortgejagt werden muss. Von einem Krankheitsgeist ist nicht die Rede, ebensowenig von einem Kranken. Nun ist aber möglicherweise gerade diese Schilderung de Levchines grundlegend für den ersten Teil der gekürzten Nioradzeschen Darstellung. Woher ihr zweiter Teil genommen [180]) ist, weiss ich nicht; das ist auch hierfür ganz unerheblich. Ist die Kombination dieser zwei Seancen von Nioradze selbst auf freie Faust vorgenommen worden? Ist aber die Darstellung vom Herausterrorisieren des Krankheitsgeistes im zweiten Teil echt, so haben wir hier ein gutes Beispiel einer subarktischen Seance vom Typus »handgreifliches Hinaustreiben des Krankheitsgeistes».

Über eine wichtigere schamanistische Krankenheilung bei dem Grenzvolk der Sojoten sagt Ørjan Olsen: »Ligesaa budsendes schamanen, naar en eller anden er blevet syg. Dette skyldes altid en ond aand, som har taget bolig i vedkommende og som maa uddrives. For denne tjeneste oppebærer schamanen en godtgjørelse, der i penge vil svare til 3—4 kroner.» [181]) Über ein bei den nördlicheren Koreanern angewendetes schamanistisches Krankenheilungsverfahren berichtet uns Nasekin 1895: »Die vornehmste Kulthandlung der Schamanen ist das Verjagen böser Geister, *goguj;* dies wird immer bei vielen

---

[179]) Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks, S. 336 f. (nach »Messager ou Nouvelliste de Sibérie», 6).

[180]) Vgl. Rich. Karutz, Unter Kirgisen und Turkmenen, wo, S. 130 f., eine schamanistische Krankenheilung beschrieben wird, »die hauptsächlich in Schütteln und Walken des Kranken, Pfeifen und Schreien besteht.»

[181]) Et primitivt folk, S. 99.

(kranken) Leuten auf ein Mal vorgenommen, um schnellere und bessere Ergebnisse zu erreichen. Die Zeremonie wird eingeleitet mit dem Hersagen von Beschwörungen, laut und langsam, mit singender und gedehnter Stimme. Dabei wird die Stimme allmählich stärker, und immer kräftiger wird mit Stöcken gegen Rasselbretter geschlagen oder gegen Ton- und Kupfergefässe. Nach einer Weile sind sie bis zu völliger Raserei gekommen und stossen wilde Schreie aus. Die ganze Zeremonie dauert etwa 3—4 Stunden und wird bisweilen noch mehrmals in derselben Nacht und in den folgenden Nächten wiederholt. Zum Schluss besiegen die Schamanen den Teufel, treiben ihn in ein Gefäss hinein, tragen ihn dann feierlich aus dem Hause hinaus und vergraben ihn in die Erde.» [182])

Nach der Schilderung Ostrovskichs zu urteilen, sollen die Katschinzen die Krankheiten damit erklären, dass ein böser Geist in den Körper des Kranken eingetreten ist und ihn martert. Wenn die Krankheit sehr schwer ist, geht es soweit, dass es dem Geist gelingt, die Seele des Kranken herauszuziehen und wegzuführen. Im Traum erfährt dann der Schamane, ob die Seele fortgeraubt ist, und versucht mit dem Geist eine Übereinkunft zu treffen, dass er die Seele loslässt und als Ersatz für sie die Seele eines Feindes nimmt. Ist es aber nicht so weit gekommen, sondern hält der Geist den Kranken nur so unter seinem Einfluss, dass dieser von ihm besessen ist, so gilt es, ihn handgreiflich auszutreiben. Der Schamane (ohne Tracht) schlägt dann den Kranken mit einem Hagedornzweig, öffnet die Tür, schlägt fortgesetzt mit dem Zweige gegen die Tür und verjagt so den Geist. [182a])

In burjätischen Berichten lesen wir auch, dass die bösen Krankheitsgeister von dem Schamanen mit Hinterlist überwältigt und vernichtet werden. Zwei gute Beispiele sind bei

---

[182]) Ein Artikel über »die Koreaner im Amurgebiete», zit. bei Zelenin, A. A., S. 741 f.

[182a]) P. Ostrovskich, Etnogr. zametki o tjurkach Minus. Kr., Živaja Starina 1895: 3—4, S. 341 ff.

Stieda angeführt: »Ein grosser Schamane reiste einst zu einem reichen Burjäten, wo er 13 Ada [böse Geister] sah. Der Burjäte bat ihn, er möge sein Haus von den ungebetenen Gästen befreien, welche die Ursache des Todes aller seiner Kinder seien. Der Schamane versprach es und befahl am anderen Tage gebratenes Fleisch und andere Nahrungsmittel in einen Krug zu thun. Als er am anderen Tage die Jurte betritt, nimmt er selbst die Gestalt eines Ada an und sieht, dass alle 13 Ada im Kruge sitzen; sie lassen sich die Speise gut schmecken und sagen: 'Wie gut sind doch Vater und Mutter!' Sie bemerken den neuen Ada, den Schamanen und fragen ihn, wo er herkomme? Dieser antwortet: 'Ich streife durch die Häuser und sehe in die Schale'; dann schliesst er sich der essenden Gesellschaft an. Alle Ada sassen nun im Kruge und speisten, nur einer sass am Rande und wachte. Als nun die Reihe an den Schamanen kam zu wachen, so schlug er den Deckel zu und nun waren alle Ada gefangen. Der Krug mit den 13 Ada wurde dann aufs Feld hinausgetragen und daselbst verbrannt. — Eine andere Erzählung lautet: Im Uluss Tangut, beim Burjäten Barjädai, war ein Ada, welcher alle Kinder des Burjäten gefressen hatte. Der Burjäte bat nun eine Schamanenfrau Arfut, den Ada zu vernichten. Diese befahl, Fleisch und Mehlbrei in einen Krug rechts in die Jurte zu stellen; sie selbst ging aussen um die Jurte herum und zauberte; sie umspannte die ganze Jurte mit einer Schnur aus Haaren und liess nur die Thür frei. Vier starke Männer betranken sich, und die Schamanenfrau stellte sich trunken; da kam der Ada durch die geöffnete Thür in die Jurte — sofort versperrte die Schamanenfrau auch die Thür mit dem Haarseil. Nun befahl sie den Männern sie fest zu halten, sobald sie gewahr würden, dass sie etwas fange. Die Frau zauberte eine Zeit lang, dann fasste sie plötzlich etwas in der östlichen Hälfte der Jurte und warf sich von einer Seite zur anderen, als ob sie mit Jemand kämpfe. Die Männer aber hielten sie an den Handgelenken und am Körper und fuhren dann mit einem scharfen Messer zwischen beide Hände der Frau — plötzlich verbreitete sich ein starker

Geruch nach Schnittlauch; es zeigten sich deutliche Fischschuppen und gleichzeitig erschien eine Art Ziesel oder Iltis, aber ohne Fell; das Thierchen wurde sofort erschlagen.» [182b])

In einer Krankenheilungs-Seance zu Kašgar muss zunächst der Kranke, sich an einem vom Dach herabhängenden Seil festhaltend, rundwirbeln; dann läuft der Schamane schreiend herbei, schlägt den Kranken mit einer Rute und fordert die Geister auf, zu entweichen. Darauf bedroht er die Geister mit einem Messer und sucht sie in mitgebrachte Puppen zu überführen. Hernach wird der Kranke nach einem entlegenen Ort geführt und der Körperteil, wo die Geister sitzen, mit dem Zweig, mit der Fackel, den Puppen und einem lebenden Hahn geschlagen. [182c])

Aber auch die Jakuten kennen ein gewisses handgreifliches Geisteraustreiben, wenn auch nicht ein so direktes wie im Subarktikum. Der Geist wird höflich gebeten, gegen Entgelt zu weichen, [182d]) oder böse Geister werden präventiv herbeschworen und fortgeschickt. [182e])

Von den Haida-Indianern schildert uns J. R. Swanton (nach Boas) folgende Krankenheilungs-Seance: »... the shaman takes his rattle and his bone tube, through which he blows on the affected part of the body. Early in the morning he and all the patient's relatives drink salt water as an emetic, and they fast for four days. During all this time the shaman swings his rattle and dances. He goes around the fire, the left hand towards the middle of the house, trying to find his power, one of the Above-People. Finally he says that the guardian spirit informed him that the patient would be well at such and such a time.» [183]) In dieser Beschreibung

---

[182b]) L. Stieda, Das Schamanentum unter den Burjäten, Globus 52, 1887, S. 253.

[182c]) Trudy Tibetskoj eksp. 1889—1890 gg., p. nač. M. V. Pevcova, I, S. 175 ff.

[182d]) Priklonskij, Tri goda v jak. obl., Živaja Starina 1891: 4, S. 56.

[182e]) Ovčinnikov, Iz mat. po etnogr. jakutov I, Etnogr. Obozr. 1897: 4, S. 85 ff.

[183]) Contributions to the Ethnology of the Haida, S. 42.

dominiert die Vorstellung von der Bedeutung des Hilfsgeistes, während das Dämonenaustreiben nur in dem Lärmen und Blasen gegen den dämonenbesessenen Körper liegt.

Doch könnte es wohl möglich sein, dass wir bei den nordamerikanischen Indianern, die schamanoide Züge aufgenommen haben, keine normgebende Vorstellung von der Krankheitsursache als dem Werk eines dämonischen Wesens haben, sondern dass diese Völker statt dessen nach üblicher primitiver Art meinen, die Krankheit rühre von irgendeinem durch bösen Zauber in den Körper gedrungenen unsichtbaren Gegenstand her. So berichtet Swanton von einer ähnlichen, bei den nördlichen Nachbarn der Haida, den Tlingiten, beobachteten Krankenheilung: »When he came in to operate upon a patient the shaman ran rapidly around the fire in the direction of the sun's course, which was thought of as directly contrary to the course we understand it to take. He cured by blowing or sucking, or by passing over the affected parts carved objects supposed to have power. Sickness was usually attributed to witchcraft and, after pretending to draw a spear or some other foreign object from the sick man, the shaman designated who had sent it into him.» [184]) Ähnlich heisst es von den Haida: »He informs the people if the patient has been bewitched. He tells them the name of the evil-doer and orders them to kill him.» [185]) Von einer bei den Tschipewayan-Indianern (an der Hudson-Bucht) beobachteten Krankenheilung sagt Birket-Smith: »For the most part the treatment of sickness seems to have been shamanistic: incantations, sucking the sick part to remove the 'cause' in the form of a small stone, a fish bone, an so on. The Chipewayan are not nearly so well acquainted with herbs as the Cree, and of actual medicaments I only know very few.» [186])

Bisweilen ist bei subarktischen Schamanenvölkern sogar

---

[184]) J. R. Swanton, Social Condition, Beliefs, and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians, S. 464.

[185]) Swanton, Contr. to the Ethnology of the Haida, S. 42.

[186]) Contributions to Chipewyan Ethnology, Rep. 5 Thule Exp. VI: 3, S. 76.

der Vorgang der Vertreibung der Krankheitsursache aus dem Körper seines schamanischen Charakters fast völlig entkleidet. So wird uns durch H. von Siebold über die auf Yesso siedelnden Ainu berichtet, dass sie die Krankheitsursache vom Körper des Kranken auf gewisse Hobelspäne, *Inawo*, zu überführen suchen:[187]) »Bei Krankheitsfällen werden neu gefertigte Inawo in die Feuerstelle gesteckt, oder dem Kranken die Späne um den Hals oder um die Arme gewickelt und etwas Hirse oder ähnliche Körnerfrüchte dem 'grossen Geiste' als Opfer aufgestellt.» So berichtet, mit Hinweis auf Šimkevič, auch Nioradze:[188]) »Bei den Golden nehmen die Schamanen statt einer Mütze Hobelspäne auf den Kopf und befestigen solche Späne auch an den Armen oberhalb der Ellenbogen und an den Beinen unterhalb der Knie. Durch das Schamanisieren glauben sie das Leiden des betreffenden Menschen auf diese Hobelspäne zu übertragen, welche sie später fortwerfen.» Die Beschreibung einer giljakischen Seance, welche von H. Landsdell herrührt, besagt, dass der Schamane viele solche Hobelspäne vom Kopf wie vom Gürtel herabhängend trägt.[189])

Unter den Labrador-Eskimos, die nicht nur subarktisch sind, sondern seit langem von den Herrnhutern zum Christentum bekehrt worden sind, findet sich noch ein kümmerlicher Rest schamanistischen Krankenheilens. S. K. Hutton[190]) berichtet uns von den eingeborenen »doctors», die »rubbers» genannt werden, dass sie »lengthy and mysterious manipulations» anwenden, wobei sie gern mystisch undeutlich sprechen und augenscheinlich den Kranken frottieren. Jetzt aber wird die Krankheit damit erklärt, dass etwas »gebrochen», entzwei gegangen sei. Dies ist aber keine Erklärung in primitivem Sinne. Derartiges kommt sehr selten vor. Welche Rolle die Hilfsgeister im übrigen spielen, das ergibt sich, abgesehen

---

[187]) Ethnologische Studien über die Aino auf der Insel Yesso, Zeitschrift f. Ethnologie, 1881, Supplement, S. 25.

[188]) Der Schamanismus bei den sibir. Völkern, S. 93.

[189]) Durch Sibirien (Deutsche Ausg.) II, S. 215.

[190]) Among the Eskimos of Labrador, S. 288 ff.

von den obigen Beispielen, auch aus dem, was wir von der bei Kazaken oder Aleuten üblichen Krankenheilung erfahren: »Der kazakische baksy kann den Kranken nur unter der Bedingung heilen, dass seine Geister stärker sind als die des Kranken.»[191]) Bei den Aleuten geht nach Saryčev eine Krankenheilung so vor sich, dass der Hilfsgeist auf Geheiss des Schamanen in den Kranken eindringt und die Art der Krankheit erforscht.[192])

Schamanistische Züge in subarktischen Hochkulturen

In einer kleinen Schrift[193]) hat Köprülüzade Mehmed Fuad zu Istanbul 1929 den Versuch gemacht nachzuweisen, auf welche Weise der Schamanismus der zentralasiatischen Türken und Mongolen die islamitischen Derwisch-Orden beeinflusst hat.[194]) Zunächst ist es der älteste mystische Orden, Yeseviyyé, bei dem wir einige schamanistische Züge antreffen können:[1])[95] 1) Den Übungen durften, genau wie bei schamanistischen Seancen, Frauen ohne Schleier beiwohnen was sonst in islamitischem Gottesdienst undenkbar ist; 2) es sollen, wie bei den zentralasiatischen Hirten, früher Ochsenopfer dargebracht worden sein; 3) wie in schamanistischer Ideologie verwandeln sich Ahmed Yesevî und seine Schüler in Vögel und fliegen davon. — Bei den ältesten Mitgliedern des Ordens Rifâ'iyyé ferner hat der islamitische Historiker Dhahabi schamanistische Brauchtumserscheinungen »satani-

---

[191]) F. V. Pojarkov, zit. bei Zelenin, Ideologija sib. šam., S. 742.

[192]) zit. bei Zelenin, A. A., S. 742.

[193]) Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans, Mém. de l'inst. de turcologie de l'univ., Istanbul, N. Sér. I.

[194]) Vgl. H. S. Nyberg, Irans forntida religioner, S. 193 f., wo nach Ritter speziell der Ekstatismus im Tanze der Mevlevi-Derwische erwähnt und von Nyberg die Anordnung dieses Tanzes auf einen alten schamanoiden Kreis zurückgeführt wird.

[195]) K. Mehmed Fuad, A. A., S. 6 ff.

scher Art» angetroffen:[196]) »...il se produisit parmi les Rifâ'îs, des actions d'ordre satanique et de prestidigitation telles que: entrer dans le feu, enfourcher des animaux sauvages, jouer avec des serpents, actes que ni le Chéikh *Ahmed* ni ses disciples ne connaissaient.» — Besonders viele schamanistische Züge aber weist die Bewegung des Scheikh Barak Bara auf, der am Ende des 13. Jahrhunderts unter den Ilkhâniden wirkte:[197]) 1) »ils étaient coiffés de bonnets de feutre flanqués de deux cornes»; 2) »à leur cou pendaient des osselets de boeuf, teints au henné, des bâtons crochus et des clochettes;» 3) »ils avaient une fanfare spéciale, composée de tambours, et d'autres instruments» etc.; 4) Barak setzte sich, nach den Legenden, auf einen Vogel und flog davon; 5) sie hatten lange Schnurrbärte und waren im übrigen glattrasiert. Zu Mom. 1, 4 und 5 besonders hat Mehmed Fuad die schamanistischen Parallelen aufgezeigt. Und wenn wir uns eine deutliche Vorstellung von der Art der Seance machen wollen, die das Brauchtum und die Vorstellungswelt des Ordens beeinflusst hat, so kommen wir auch rein phänomenologisch folgender (zudem auch geografisch zutreffendsten) Annahme am nächsten: Hier haben wir die west-zentralasiatische Seance vor uns, die jenen Typus der Seelenfahrt-Imitation aufweist, wie wir ihn bei Kirgisen, Altaiern und Sojoten festgestellt haben; das Reiten auf wilden Tieren erinnert nicht wenig an das Reiten des altaischen Kam und des kirgisischen Baksy auf der Seele des wilden Pferdes, die Fahrt auf Vögeln und diejenige Baraks auf dem Strauss[198]) an das Reiten des Altaier-Schamanen auf der künstlich hergestellten Gans, und endlich ruft die Schilderung von den Feuertricks und Taschenspielerkünsten der Rifâ'îs in uns das Bild wach, welches uns Radlov, de Levchine und Divajev von den »kirgisischen» Taschenspieler- und Feuertrick-Schamanen gegeben haben.[199])

---

[196]) A. A., S. 12 ff.
[197]) A. A., S. 14 ff.
[198]) A. A., S. 16 f.
[199]) Radlov, Aus Sibirien II, S. 59 ff.; de Levchine, Descr. des

Eine zweite Hochkulturwelt, bei welcher wir vielleicht auf ähnliche Art schamanistischen Einfluss spüren können, ist die indische. Bereits oben sahen wir, dass gemäss H. S. Nybergs Ausführungen wahrscheinlich die altiranische *maga* eigentlich nichts anderes als ein schamanistischer Kreis war, wo der Schamane u. a. durch Betäubung mittels Hanf die Ekstase erreichte und dass auch in der verwandten skythischen Kultur eine schamanistische Ekstase durch Hanfrauch herbeigeführt wurde. Ähnliches kehrt in der Rigveda wieder; dort erfahren wir »von den 'langhaarigen Verzückten', in braunen Schmutz gekleidet, die im Windeswehen einhergehen, wenn die Götter in sie gefahren sind, die mit Rudra Gift aus dem Becher trinken.» [200]) Es ist durchaus nicht abwegig, bei dieser Schilderung an das lange Haar und die Fetzentracht eines Schamanen zu denken, wie hier auch die schamanistische Bessenheit hervorgehoben wird und überhaupt die Seance anscheinend eine subarktische Narkotikum-Seance war. So betrachtete auch Sten Konow diese Verzückten sowohl als Schamanen wie als Vorläufer der Yogins: [201]) »... der *yogin,* der sich dem Yoga hingiebt, stammt vom Shamanen und Medizinmann her, der in heiliger Entzückung mit der Macht eins wird und übermenschliches Wissen und Können erwirbt, und seine Vorfahren haben wir schon in den langhaarigen Verzückten des Ṛv. kennengelernt, in die die Götter gefahren sind.» Über die Entwickelung des schamanistischen Komplexes in Indien macht Konow folgende Ausführungen: [202]) »Durch Askese, Fasten und dergleichen wurden nun die ekstatischen Zustände hervorgerufen, in denen man von übersinnlicher Macht erfüllt zu werden glaubte, und bei den ältesten Yogins,

---

hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks, S. 335 ff.; Divajev, Baksy, Etnogr. Obozr. 1907: 4, S. 123; vgl. Zelenin, Id. sib. šam., S. 740 von den Baksy's und Folbinen.

[200]) Sten Konow, »Die Inder» in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Rel.gesch., 4. Aufl. II, S. 42; von Konow nach Oldenberg zitiert.

[201]) A. A., S. 81 f.

[202]) A. A., S. 82.

die wir in der Zeit des Ṛv. erblickt zu haben glauben, war Derartiges vielleicht die Hauptsache; auch narkotische Mittel wurden dabei vielleicht verwendet. Später aber scheint die Yogapraxis auf einen etwas höheren Plan gerückt worden zu sein, und das Hauptgewicht wird auf Versenkung, Meditation und solche Uebungen, die bei derselben förderlich waren, gelegt.» Zuletzt ist das Problem Schamanismus-Yogismus von Walter Ruben in einem Vortrage auf dem Zweiten Internationalen Kongresse für Anthropologie und Ethnologie zu Kopenhagen im Jahre 1938 aufgenommen worden:[203]) »Beobachtungen der noch heute in Indien lebenden Primitiven und Vergleich indischer Kultur mit den Nachbarkulturen führen weiter, Vorderindien als nicht nur geographische, sondern auch kulturelle Halbinsel Ganz-Asiens zu erkennen. Z. B. der Yoga ist nicht aus der Kultur der Ârya herzuleiten. Der vedische Priester sah mit seinem geistigen Auge die Götter zur Teilnahme am Opfer zum Opferplatz der Menschen herankommen. Nur ganz selten gibt es sowohl im Ṛgveda der Ârya wie in den Berichten über heutige Primitive Indiens (Oraon) die umgekehrte Vorstellung, dass der Priester im Trancezustand erlebt, wie sein Geist den Leib verlässt und die Welten der Götter aufsucht. Ganz gross wurde die Vorstellung im Yoga und Weltbild des Buddhismus ausgestaltet: Buddha erhebt sich im Trancezustand in die neun Himmel der Götter und geht schliesslich auf diesem Wege in die Erlösung ein. Schilderungen dieser geistigen Erlebnisse sind im buddhistischen Kanon ausführlich und deutlich genug, um auch noch in der hochkulturlichen Aus- und Umgestaltung die primitive Grundlage zu erkennen, die man nicht anders als schamanistisch nennen kann. Dies ist aber durchaus kein Einzelfall, sondern es gibt eine ganze Reihe von Beziehungen Vorderindiens nach Innerasien, die im Verein mit der Prähistorie uralte vorâryische Kulturströme nach Indien hinein erkennen lassen.» Ruben scheint also, was den Ekstaseweg

---

[203]) Zitiert nach dem gedruckten Résumé des Vortrages »Buddhismus und Schamanismus», Kopenhagen 1938. (bis jetzt loses Blatt).

betrifft, den Buddhismus mit dem Yoga eng zusammenzustellen, und Yoga soll in nachvedischer Zeit durch Einflüsse vom innerasiatischen Schamanismus her in Indien entstanden sein. Aber Ruben selbst kann nicht in Abrede stellen, dass wir auch in Rigveda auf Spuren des yogistischen Trancezustandes stossen, wenn auch nur »ganz selten». Richtiger dürfte es somit sein, mit Konow die Verzückten des Rv. mit den Yogins zusammenzustellen. Hat man nun eine solche schamanistische Schicht sowohl im vedischen Indien wie auch bei Iranern und Skythen festgestellt, so könnte man vielleicht die Annahme wagen, es habe bereits in indo-iranischer Zeit eine Beeinflussung der Arier durch den subarktischen Narkotikum-Schamanismus der »Grenzenvölker» stattgefunden.

Auch in der alten chinesischen Hochkulturwelt treffen wir Spuren von einem subarktischen Schamanismus. In den älteren Texten handelt es sich vor allem um eine Stelle in den Büchern von Tschou in Schu king, die freilich sehr verschieden übersetzt und kommentiert worden ist. In W. G. Olds Übersetzung von Schu king 1904 heisst es:[204]) »He then commanded Chung-Li to cut off the communication between the terrestrial and celestial, so not to incur further afflictions until etc.» In dem Kommentar dazu deutet Old die Stelle so, dass der Herrscher, d. h. nach seiner Meinung Shun, die religiösen Zeremonieen inhibieren liess, weil das Volk »unruly and tumultuous» war und daher, wenn Himmel und Erde miteinander in Verbindung träten, leicht dem himmlischen Zorn ausgesetzt werden würde.[205]) In modernerer Zeit pflegt man die Stelle anders zu deuten. O Franke sieht 1924 die Sache so an:[206]) »Auf die Auseinandersetzung zwischen dem Dämonenkult und der aufkommenden Staatsreligion haben wir vielleicht jene dunkle Stelle des *Schu king* zu beziehen, die den Kommentatoren und Uebersetzern Anlass zu umfangrei-

---

[204]) The Shu King or the Chinese Historical Classic, New York 1904, S. 285.

[205]) A. A., S. 290 f.

[206]) »Die Chinesen» in Chp. de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch., 4. Aufl. I, S. 201 f.

chen Erörterungen gegeben hat. 'Der Herrscher befahl Tschung und Li (zwei Ministern)', so heisst es dort, 'die Verbindung zwischen Erde und Himmel abzubrechen, und seitdem gab es kein Herabsteigen (oder Herabsenden?) [der Geister] mehr'.» Genau die gleiche Auffassung hat Erich Schmitt 1927 vertreten:[207]) »Wann die einzelnen Kulte entstanden, wissen wir nicht, vielleicht reichen sie in die Urzeit hinauf, wo der *Schamanismus,* d.h. der Zauber- und Dämonenglaube, allein herrschte, wo der Ahnendienst und der Gott des Erdbodens noch nicht die überragende Bedeutung erlangt hatten, und wo es eben noch keinen Staatskult gab. Einen Hinweis auf die Auseinandersetzung zwischen dem alten eingesessenen Dämonenkult und dem neuaufkommenden Kult der Staatsreligion besitzen wir wahrscheinlich in der einen Stelle im 27. Buch des Schu-king, deren Dunkelheit den Scholiasten und Uebersetzern Anlass zu umfangreichen Erörterungen gegeben hat. Danach muss die astrale Lehre aber spätestens mit den Tschou oder im Anfang ihrer Herrschaft (gegen 1100 v. Chr.) nach China gekommen sein. An jener Stelle heisst es, während sonst immer, wenn die Verbindung zwischen Himmel und Erde unterbrochen wird, dass dieses Entartung, Aufruhr und Sturz einer Dynastie bedeutet: 'Der grosse Herrscher befahl Tschung und Li, die Verbindung zwischen Himmel und Erde abzubrechen, und seitdem gab es kein Herabsteigen (der Geister) mehr.... Das scheint zweifellos eine Spur jenes Kampfes zu sein, durch den die Staatsreligion, d. h. die astrale Lehre, den Geisterkult als ihr alleiniges Vorrecht an sich zu ziehen begann. So nimmt die Trennung zwischen Volksreligion und Staatsreligion ihren Anfang und wird allmählich immer schärfer.» Das Hervorheben Schmitts, dass die Maassnahme, welche als Unterbrechen der Verbindung zwischen Himmel und Erde oder, nach Old als »Inhibierung der Zeremonieen» bezeichnet zu werden pflegte, sonst stets Aufruhr und Sturz des Herr-

[207]) »China: II. Chinesische Religion» in Gunkel-Zscharnack, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl. I (1927), Sp. 1506.

scherhauses bedeutete, sieht hier etwa wie eine Polemik gegen die früher geltende Übersetzung aus; denn ein Herrscher kann doch unmöglich Maassnahmen für einen Aufruhr gegen sich selbst treffen. Wir müssen hier eine spezielle Bedeutung platzgreifen lassen, die sowohl Franke wie Schmitt erkannt haben. In Frankes Übersetzung bedeutet das Unterbrechen der Verbindung gerade ein Dekret, das ein Herabsteigen der Geister von der himmlischen Welt zur Erde hinfort verhinderte, mit andern Worten: verbot, dass sie herabgelockt wurden.[207a]) Und Schmitt spricht geradezu von einem Kampf der höheren Religion gegen den im Volke gepflegten Schamanismus. Hier ist augenscheinlich der Kern des Problems zu suchen: Früher stiegen während der Seance die Geister zum Schamanen herab. Und ebenso wie nach Nyberg im Iran die spätere erhöhte Religionsauffassung Einspruch gegen den alten Narkotikum-Schamanismus der *maga*-Gemeinde erhob, so lehnt jetzt in China die atrale Herrscher-Religion den ehemaligen primitiven Schamanismus ab.

D. K. Zelenin berührt ebenfalls den altchinesischen Schamanismus (vgl. seinen obenerwähnten Aufsatz).[208]) Nach ihm hat man dort weibliche Schamanen gehabt und ist das Entfernen des krankheitsverursachenden Geistes aus dem Körper des Kranken und seine Übertragung auf den Körper des Schamanen ein besonders typisches Moment. Im übrigen erfahren wir, dass die Geister durch Musik und Tanz unterhaltet werden können. Die bei den Chinesen unserer Zeit vorhandenen Andeutungen eines Schamanismus hat Širokogorov einer Untersuchung unterzogen.[209]) Der chinesische Schamane wendet ebenso wie derjenige bei den Mandschus Trachten und Paraphernalia an, hat aber viel weniger Hilfsgeister und steht nicht in Verbindung mit dem Klan. Die Kunst wird

---

[207a]) Vgl. Ch. de Harlez, La religion nationale des tartares orientaux: mandchous et mongols etc., Mém. couronnés par l'Ac.... de Belgique, 40, 1887: 6, S. 193: »Les Chinois croyaient, par ces prières et par les sacrifices, faire descendre les esprits sur la terre».

[208]) Id. sib. šam., S. 734.

[209]) Psychomental Complex of the Tungus, S. 388.

dem Sohn vom Vater übermittelt, was aber nicht psychopathische Vererbung bedeutet: Überhaupt, »the Chinese shamans are still more formalistic than the Manchu shamans.» — »I have got the impression», sagt Širokogorov, »that the Chinese in Manchuria had borrowed their shamanism from the Manchus.» So können wir uns ein ziemlich klares Bild machen: Die Seance ist imitativer Art; der Geist fehlt, und die Formen sind erstarrt, werden aber mit peinlicher Genauigkeit aufrechterhalten, weshalb auch das handgreifliche Austreiben des Geistes eine beherrschende Rolle spielt. Das einzige wirklich Schamanistische ist eben das »Herabsteigen» der Hilfsgeister, wenn ihre Zahl auch, selbst bei den nördlichsten Chinesen, bedeutend geringer als die bei den ebenfalls subarktischen, aber primitiveren Mandschuren ist.

So haben wir in der Geschichte dreier grosser subarktischer Hochkulturwelten Züge schamanistischen Einflusses beobachten können: In der chinesischen, indo-iranischen und, zeitlich zuletzt, in der islamitischen. Die Seance ist bei allen dreien von typisch subarktischer Eigenart, wenn auch noch weniger auf Ekstase hinauslaufend als die meisten in subarktischen Primitivkulturen vorgenommenen. Im einzelnen: Die chinesische Seance stellt sich dar als eine starr formalistisch nachahmende mit handgreiflichem Dämonenaustreiben, die indo-iranische als eine Narkotikum-Seance, wo die Ekstase durch Hanfrauch (Skythen), »Hanf» (Iran) oder »Gift» (ved. Indien) hervorgebracht wurde; die islamitische endlich weist Einwirkungen auf die islamitischen Orden auf und ist vom Typus »Imitation der Seelenfahrt», wo sowohl der Vogelflug wie der Ritt auf der Seele des Opfertiers anscheinend legendarischen Niederschlag erfahren haben. Zu keinem dieser Kulturkreise ist der schamanistische Einfluss direkt von rein primitiven und hocharktischen Völkern gedrungen, musste vielmehr zuvor nördliche subarktische Nachbarvölker durchdringen, sodass er zu den Chinesen auf dem Weg über die Mandschuren, zu den Indern vermutlich auf dem skythisch-altiranischen Weg drang und endlich zu den islamitischen Derwisch-Orden über die subarktischen mittelasiatischen Tür-

ken- und Mongolenvölker gelangte. In diesem Zusammenhang kann erwähnt werden, dass Meuli versucht hat, aus der thrakischen Zalmoxis-Gestalt ein »mythisches Urbild eines Schamanen» zu rekonstruieren, das »manche neue Erkenntnis über thrakische Schamanen und ihre mächtige Stellung» in Aussicht stellt,[210]) wobei also ein solcher Schamanismus auf dem skythischen Wege eingedrungen sein soll; desgleichen sei angeführt, dass H. S. Nyberg das delphische Orakelwesen bei Behandlung verschiedener Arten von Schamanismus erwähnt.[211]) Etwa hier vorliegende schamanistische Einflüsse sind also auch in diesen beiden Fällen nicht direkt, sondern über südsubarktische Halbkulturvölker eingeströmt.

*

Man könnte sich auch fragen, ob nicht in dem »primitiven Prophetentum» der *nebī'īm* im alten Israel ein Ausläufer einer Art von subarktischem Schamanismus zu erblicken wäre. Diese Propheten traten in grossen Haufen unter einem Führer auf; der gelehrte schwedische Erforscher des Prophetismus, J. Lindblom, hat Vergleiche mit den islamitischen Derwischorden unter ihren Scheiken angestellt;[212]) aber teils haben wir ja gerade gesehen, wie tiefgehend das Derwischwesen vom Schamanismus beeinflusst ist, teils ist uns aus nördlicheren Gegenden das »Massenschamanieren» gut bekannt: Bei Jenisseiern, Golden, Kamtschadalen, Eskimos, Aleuten u. a. m.[213]) geht der kleinekstatische oder bisweilen wirklich ekstatische Zustand vom Schamanen auf die Zuhörerschaft über, sodass sie alle tanzen, heulen, singen oder sonstwie erregt werden. Anderseits ist die Gemeinde der *Nukhwas* in

[210]) Scythica, Hermes 1935, S. 163 f.

[211]) Irans forntida religioner, S. 192 f.

[212]) Lindblom, Profetismen i Israel, Stockholm-Uppsala 1934, S. 109—178; 296. Das von mir angeführte Material über den Prophetismus ist dieser Arbeit entnommen.

[213]) Nansen, Gjennem Sibirien, S. 186; Charuzin, Ob učastii detej v religiozno-obrjadovoj žizni, Etn. Obozr. 1911: 1—2, S. 9 f.; Rasmussen, Den store Slæderejse, S. 122 f.; Chamberlain, »Aleuts» in Enc. of Rel. and Ethics I, S. 304 f.

Nordtibet eine nicht üble Parallele.[214]) Es ist der Geist (Jahwes), *rūach,* der sie »überfällt» *(ṣālach),* über sie kommt und sie überwältigt, ungefähr wie der *ämägät* sich gewaltsam auf den jakutischen Schamanen herabsenkt, sodass dieser zuweilen zu Boden fällt.[215]) Im Zustand der Ekstase läuft Elia den langen Weg von Karmel nach Jisreel vor Ahabs Wagen — wie etwa der Schamane Stunde um Stunde, ohne Müdigkeit zu fühlen, den wildesten Wirbeltanz ausführen kann oder der Fliegenpilzesser mit Renntieren um die Wette läuft. Sehr bezeichnend ist die Vorstellung, der Geist könnte den Propheten in die Lüfte erheben und gewaltsam mitfortreissen, sodass er hoch über die Länder flog und »auf einen Berg» geworfen wurde: Ganz ähnlich werden ja die tschuktschischen, jukagirischen, jenisseischen u. a. Schamanen von den Geistern hoch in die Lüfte gehoben, und die altaische Schamanin Kanā »flog, die Trommel schlagend, wie ein Vogel über die Berge», wo sie ihre Paraphernalia den Berggeistern schenkte.[216]) Wie die meisten arktischen und auch subarktischen grösseren oder imitativ geschickteren Schamanen können sich auch die Propheten in der Ekstase verwunden. Ein fernerer sehr wichtiger Vergleichspunkt ist die ekstaseauslösende Musik: Pauke und Flöte werden bei den *nebīʾīm* erwähnt, aber am weitaus wichtigsten sind die Saiteninstrumente. In diesem Zusammenhang ist festzustellen, dass gerade bei den heutigen subarktischen Schamanisten, die dem Gebiete der Derwische und *nebīʾīm* am nächsten wohnen, z. B. den Wolgavölkern, Kazaken, (Irtysch-)Ostjaken, Saiteninstrumente wie *gusli, kobyz, svirely,* Zither etc. die Rolle der Schamanentrommel übernommen haben.[217]) Auch eine Art »Schamanenrock» kann man bei den *nebīʾīm* finden:

---

[214]) H. Forman, Through forbidden Tibet, S. 238 ff.

[215]) Seroševskij, Jakuty I, S. 642 f.

[216]) Anochin, Materialy po šamanstvu u Altajcev, S. 130 f.

[217]) Michajlovskij, Šamanstvo, Izv. I. Obšč. Ljub. Estestv., Antr. i Etn. 75, Tr. Etn. otd. 12, S. 110; de Levchine, Descr. des hordes et des steppes des Kirghis-Kazaks, S. 335 f.; Čekaninskij, »Baksylyk», Zap. Semipal. otd. obšč. izuč. Kazakst. 1929: 1, S. 75 ff.; Karjalainen, Die Religion der Jugra-Völker III, S. 137, 276 ff.

Elia trug einen rauhhaarigen Fellmantel von besonderer Kraft. »Von dem Mantel meinte man, er besitze übernatürliche Kraft, etwas von der Kraft, die Elia selbst als ein mit Jahwes Geist ausgerüsteter besass. Wenn er den Mantel über Elisa warf, ging etwas von der Kraft auch auf diesen über, weil derjenige, welcher ihn vordem getragen hatte, selbst von dieser Kraft so erfüllt war. Dieser mit Kraft geladene Mantel konnte Wunderwerke tun, z. B. einen Weg durch Wasser bahnen». [218]) Entsprechend ist ja die gesamte Schamanenkraft in dem schweren, reich verzierten Schamanenrock aus Fell verborgen; sobald der Schamane ihn anzieht, beginnt seine Ekstase, er gerät in schauderähnliche Erregung, [219]) trommelt lebhaft, tanzt usw. Ist die Ekstase vorüber, so wird der Rock sofort ausgezogen. Lindblom fasst den Prophetenmantel als eine Reaktion gegen die entartete höhere Kultur auf. Schliesslich dürften vielleicht auch die eisernen Hörner, womit Sidkia, einer der 400 *nebi'im* vor Ahab und Josaphat, geschmückt war, nicht bloss ein zufälliges Mittel einer Versinnbildlichung von Ahabs Stärke sein; ihre *Erwähnung* nur dürfte zufällig sein, eben weil der Prophet seine »Hörner» in schöpferischer Inspiration anwandte, um den kommenden Sieg des Königs zu veranschaulichen. Man kann daran erinnern, dass Mehmed Fuad als ein wichtiges schamanistisches Attribut der Barak-Derwische die »bonnets ..... flanqués de deux cornes» ansah — ebenso wie er das Glattrasiertsein als ein anderes derartiges hervorhob. Lindblom nimmt aus guten Gründen an, dass die Propheten im Gegensatz zu den Priestern den Kopf rasiert hatten. — Man muss Lindblom darin unbedingt recht geben, dass der israelitische Ekstatismus nicht notwendig wie Hölscher es meint, den Kanaanitern entnommen zu sein braucht — eher

---

[218]) Lindblom, A. A., S. 115.

[219]) Vgl. besonders die Beschreibung J. G. Georgis wie ein tungusischer Schamane die Tracht anlegt: »... der Schaman aber ist beym Feuer. Bey Anlegung der Schamanenkleider überläuft ihm ein Schauder. Er macht denn die Augen zu, trommelt mit einem Stock, und singt leise» (Bemerkungen einer Reise im Russischen Reich im Jahre 1772, I, S. 282).

dürfte er mit *dem* schamanistischen Komplex zusammengehören, der auch in gewissen Zügen des Derwischentums zum Ausdruck kam.

Zum Schluss wäre vielleicht auch etwas über die russisch-christlichen Ekstatiker-Sekten, insbesondere die Chlüsten und Skopsen, und deren Abhängigkeit von schamanistischen Komplexen zu sagen. In einer übersichtlichen Zusammenstellung gibt K. K. Grass [220]) die Theorien A. Ščapovs und P. Jakobis über diese Frage wieder. Schon im Jahre 1505 existierte nach einem Sendschreiben des Abtes Pamphil ein schamanistisch anmutendes Sektenwesen in Pskow: »....es dröhnen die Schellentrommeln..., die Frauen und Mädchen aber ergeben sich Händeklatschen und Tanzen und nicken mit den Köpfen, aus ihren Lippen kommt feindseliges Schreien und Heulen, nur schändliche Lieder, teuflischer Dienst geht vor sich, und das Rückgrat biegen sie hin und her und mit den Füssen hüpfen und stampfen sie.» [221]) Nach Ščapov bildet sich im 16. und 17. Jahrhundert unter Einfluss der kirchlichen Literatur das »finnisch-slawische» Schamanenwesen zu einem schamanisch-prophetischen Sektenwesen um. Die chlüstische Bewegung soll besonders unter den finnischen Völkern an der Wolga und Oka und unter Propheten finnischer Abstammung Verbreitung gewonnen haben. Der Vergleich Ščapovs zwischen einer samojedischen Schamanenseance und einem chlüstischen Gottesdienst ist schlagend: Zuerst singt die chlüstische Gemeinde langsam und weinerlich: »Sende uns, Herr, den Heiligen Geist», dann immer lauter und wilder: »Goi, heiliger Geist, Geist, goi Geist, heiliger Geist!» Endlich schreit der Prophet laut: »Siehe, er fährt herab!» usw. Dann macht er wie ein Tadibe prophetische Äusserungen in exaltierter Weise. — Jakobi hat festgestellt, dass in den innerhalb des Gouvernements Orel liegenden Siedelungsgebieten finnischer Völker die Geisteskrankheiten häufiger als an-

---

[220]) Die russischen Sekten I, Die Gottesleute oder Chlüsten etc., Leipzig 1907, S. 601—619.

[221]) A. A., S. 603, Fussn.

derswo dort auftreten, ebenso wie sich gerade hier die Chlüsten und Skopsen besonders verbreiteten. Die Chlüsten suchten ja eben in rein schamanistischer Weise »den Geist herabzulocken», und zwar durch Singen, Lärm und heftige, gewöhnlich rythmische Muskelbewegungen. »Die Mehrzahl der Nester des Chlüstentums befindet sich in der nördlichen Hälfte Russlands, in einem spezifisch finnischen Gebiete.»[222]) Efr. Briem sieht die Ortschaft Kostroma (58. Grad n. Br.) als Entstehungsgebiet des Chlüstentums an.[223]) Einerseits sind aber diese Gegenden sowie besonders das Verbreitungsgebiet der Sekte zu weit südlich gelegen, anderseits sind die Formen denen einer Schamanenseance so schlagend ähnlich, dass man — trotz Jakobis Hinweis auf die Geisteskranken — eher an eine direkte starke Influenz vom Schamanismus her als an einen neuen, mit dem Schamanismus parallelen und unmittelbaren Ausschlag der »arktischen Hysterie» denken darf. So haben sich anscheinend auch Ščapov, Jakobi und Grass die Sache gedacht.

Anmerkung. Erst während der Drucklegung dieser Abhandlung erhielt ich die Möglichkeit, die wichtige, kurz vor Weihnachten 1938 erschienene Arbeit Uno Harvas »Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker» (F F C Vol. LII, N:o 125) durchzugehen. Deren Angaben und Gesichtspunkte, die auf feinsinnig sichtender und genauer Durcharbeitung der besten russischen Quellen fussen, habe ich hauptsächlich erst in die nun folgenden Teile des Textes einarbeiten können. Harva spricht sich auf Seite 449 f. sehr eingehend über das Wort »Schamane» aus, weist S. 452—458 auf Kränklichkeit, *menerik,* Epilepsie, Phantasieren und Hypnose als Grunderscheinungen und Bedingungen des Schamanentums hin und erwähnt im selben Zusammenhang die zwangsmässige, schicksalsbetonte Art der Berufung. Er macht einen scharfen Unterschied (S. 540) zwischen den wirklichen Schamanen und den nicht-ekstatischen Kleinzauberern (vgl. oben, die »Kleinschamanen»). Auch betrachtet er die hocharktische Seelenfahrt-Inerpretation als »echt charakteristisch für den sibirischen Schamanismus» (S. 559). Die Krankheitserklärung »Verlust der Seele» scheint er (wie hier oben) vielleicht als das typische und eigentliche anzusehen, obgleich er anderseits »neben» dieser die andere Erklärung »Besessensein durch einen Geist» erwähnt (S. 543 ff.).

---

[222]) A. A., S. 618.

[223]) Den religiösa upplevelsen i dess kristna huvudformer I. Den grekisk-ortodoxa fromhetstypen, Lund 1930, S. 300.

DIE HILFSGEISTER IN DER SEANCE

Über Hilfsgeister

Eins der wichtigsten Elemente der schamanistischen Ideologie, vielleicht sogar das allerwichtigste, zudem bei sämtlichen Arten des hoch- und des subarktischen Schamanismus vorkommend, ist das Herbeirufen der Hilfsgeister des Schamanen zu Anfang der Seance. Mag es sich handeln um eine grosse, hocharktische Seelenfahrt-Seance, um eine einfache qilanEq-Divination, eine subarktische Imitations-Seance, eine Narkotikum-Seance, ein handgreifliches Hinaustreiben des Krankheitsgeistes, ein eine Voruntersuchung bezweckendes Kleinschamanieren oder endlich um abgeschwächte Züge des Schamanismus bei subarktischen Kulturvölkern: Überall, wo überhaupt irgendeine Art von Schamanismus existiert, wird der Akt eingeleitet durch Herbeirufen der Hilfsgeister. Ja, in der echten schamanistischen Ideologie bedeuten die Geister alles, der Schamane selbst nur wenig; und als starker Schamane gilt der, welcher sich starke Hilfsgeister zu verschaffen gewusst hat. Nach meiner Ansicht ist die Rolle der Hilfsgeister im Schamanismus eine derart allgemeine, überragende und normgebende, dass sie sogar als das hauptsächliche religionsgeschichtlich-ideologische Kriterium für das Vorhandensein eines Schamanismus angesehen werden muss. K. Meuli sieht das ideologische Hauptmerkmal des Schamanismus in der Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit der schamanierenden Persönlichkeit und ihres Bewusstseins: »Der wesentliche Unterschied scheint der zu sein, dass der asiatische Schamane keine Verdunkelung oder gar eigentliche Veränderung seines Bewusstseins erfährt, dass sein Ich nicht von einem fremden Ich in Besitz genommen wird; seine Seele sucht, ganz sie selbst bleibend, mit eigenen, freilich gesteigerten Kräften die Geisterwelt auf, um mit ihren Bewohnern zu sprechen oder zu kämpfen. In den meisten andern Fällen

fährt der Geist in ein menschliches Medium ein, um aus ihm heraus zu handeln und wahrzusagen.» [1]) Diese Distinktion dürfte durchaus nicht zutreffen. Denn man kann kaum ein Verdunkeltsein der schamanierenden Persönlichkeit in Abrede stellen, wenn z. B. der Geist des Feuers in den mandschurischen, eskimoischen oder giljakischen Schamanen fährt und durch ihn wirkt, oder wenn die Geister in den tungusischen oder jakutischen Zauberer eintreten. [2]) Solches Besessensein von einem Geist ist ja ein sehr gewöhnlicher und überall in der schamanistischen Welt aufretender Zug: Wenn der Geist direkt durch den tschuktschischen, jukagirischen, tungusischen oder einen andern Schamanen spricht, [2]) so haben wir doch eine gewisse Trübung der Persönlichkeit vor uns. Doch kommen auch Fälle vor, wo der Schamane direkt in seinen Hilfsgeist *verwandelt* wird, seine Persönlichkeit sogar in den Geist aufgeht. So erzählt ein Tschuktschen-Märchen, wie sich zwei Schamanen in ihre Hilfsgeister, einen Habicht und einen Taucher, verwandeln. [3]) Auch erklärt ein Tschuktschen-Schamane, »that when he desired to wreak his vengeance on some one of his foes, he transformed himself into this wolf [seinen Hilfsgeist], taking care beforehand to turn the other party into a reindeer.» [4]) Der Schamane der Waldjuraken nimmt in Stiergestalt seine Seelenfahrt vor. [5]) Der Schamane der Kupfer-Eskimos kann sich regelrecht in einen Eisbär oder Wolf, seinen Hilfsgeist, verwandeln: »I have seen shamans turn into wolves or polar bears», sagt Knud Rasmussen. [6]) »This transformation was more than naïve, and was nothing more than suddenly letting wolf or bear teeth 'grow out of their mouth' during a seance.» Und übrigens: Wenn Meuli meint, dass der Schamane »aus eigenen

---

[1]) Meuli, Scythica, Hermes 1935, S. 144.

[2]) Vgl. unten S. 231, 234 ff.

[3]) Bogoraz, The Chukchee, S. 437.

[4]) Bogoraz, The Chukchee, S. 436 f.

[5]) Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, S. 159.

[6]) Intellectual Culture of the Copper Eskimos, Rep. 5 Thule Exp., IX, S. 35.

Kräften» die Geisterwelt aufsuchen kann, so trifft das im Grunde nicht zu und zeugt nur von mangelnden Kenntnissen der arktischen Seelenfahrt-Seance.[7]) Wie wir unten sehen werden, ist im Gegenteil kein Fall bekannt, wo der Schamane aus eigenen Kräften die Fahrt vornehmen kann; vielmehr vermag er das überall nur kraft seiner Hilfsgeister! Somit kann Meulis Distinktion keine Verwendung finden, und wir müssen etwas anderes als Kriterium wählen. Ein Zug aber, der nie fehlt, ist eben das Beschwören der Hilfsgeister. Eine Seance kommt überhaupt ohne Hilfsgeister garnicht zustande; denn der Schamane ist nur ein Medium dieser Geister oder ein Mann, der sich ihrer zu bedienen versteht. Die Geister sind Wesen verschiedenster Art: »Tiere, wie Bären, Wölfe, Elche, Hirsche, der Hase oder der kleine Lemming; Vögel wie Gans, Rabe, Adler und Eule; aber auch der Holzwurm kann es sein, der so zähe durch das harte Holz sich hindurchkämpft. Auch Geister von Toten, Geister der Vorfahren, mächtiger gestorbener Schamanen kommen; Geister des Herdes, des Waldes, der Erde; Geistwesen endlich der phantastischsten und greulichsten Art mit seltsamen Schicksalen und Kräften.» [8]) Die lappischen Hilfsgeister in Tiergestalt sind Vogel, Renntier und Fisch (für Unterweltfahrt); [8a]) die Hilfsgeister der Oroken sind zoomorph, während die der nahe verwandten Orotscha anthropomorph sind. [8b])

Georg Čubinov versucht, die Geister in drei Rangstufen einzuteilen: »zunächst tierische Dämonen, dann Vorfahrengeister, schliesslich den persönlichen Alter Ego des Schama-

---

[7]) Meuli macht sich übrigens eines Selbstwiderspruches schuldig, wenn er gleich danach ganz richtig sagt: »Nur in Begleitung seiner Hilfsgeister geht er (der Schamane) auf die Fahrt» (S. 146) oder: »Nur mit ihrer (der Geister) Hilfe kann er seine Reise unternehmen». (S. 147).

[8]) Meuli, Scythica, S. 147.

[8a]) Charuzin, O nojdach u drevnich i sovremennych loparej, Etnogr. Obozr. 1889: 1, S. 53 f.

[8b]) Vasiljev, Osnovnye čerty etnogr. orokov, Etnografija 1929: 1, S. 20.

nen.»[9]) Im allgemeinen scheinen im Verlaufe der Seance zunächst kleinere und leichter bewegliche, jedoch weniger mächtige Geister herbeigerufen zu werden: Zuerst kommt zu einem eskimoischen Angakoq von Angmagssalik der kleine Zwerg »Diskant», und erst später stellen sich als Hilfsgeister die Totengeister ein;[10]) der lappische Noide ruft am Anfang der Seance den Geistervogel, *Noidelodde,* herbei, der dann die mächtigeren Geister holt;[11]) der jakutische Schamane beschwört zuerst die Vogelgeister (Raben, »Lummen», Möwen, Sumpfschnepfen, Falken, Adler: hochfliegende Vögel), die sich durch verschiedene Vogelstimmen ankündigen, und erst in einem zweiten Abschnitt die Geister höheren Ranges, zuletzt seinen *ämägät,* den Čubinov als *alter ego* des Schamanen auffasst;[12]) ein Schamane der Khingan-Tungusen ruft zunächst die ungefährlichen *čuvu*-Geister, danach stellt sich aber ein für Kinder gefährlicher *sèvèn* ein;[13]) ein sich einem jenisseischen Schamanen sehr früh nähernder Geist ist ein Vogel, ein Taucher;[14]) zu einem jukagirischen Schamanen auf der Kolyma-Tundra kommen am Beginn der Seance folgende sich durch entsprechende Lautnachahmungen ankündigenden Vogelgeister: Taucher, Sumpfschnepfen verschiedener Art, Kuckuck, Adler und Storch; hernach auch Wolf und Bär und erst nach abermaligem Trommeln die grossen Landesgeister wie die Seemutter, der Feuergeist u. s. w.;[15]) endlich wird uns von einem tschuktschischen Schamanen berichtet, dass er »after some preliminary intercourse with the 'spirits', called a peculiar ke'lE of his, who said she was an old maid.»[16]) Erst wenn alle nötigen Geister herabgekommen

---

[9]) Beiträge zum psychologischen Verständnis des sibirischen Zauberers, S. 50.

[10]) K. Rasmussen, Myter og Sagn fra Grønland I, S. 22 ff.

[11]) Knud Leem, Beskrivelse over Finmarkens Lapper, S. 475 f.

[12]) Čubinov, A. A., S. 48 ff.; bes. Seroševskij, Jakuty I, S. 641.

[13]) Širokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, S. 312.

[14]) V. I. Anučin, Očerk šamanstva u jenisejskich ostjakov, S. 28.

[15]) Jochelson, The Yukaghir, S. 206 f.

[16]) Bogoraz, The Chukchee, S. 439.

sind, kann die Seance oder der schamanistische Akt wirklich beginnen. Die Aufgabe der Geister nun ist verschieden, je nach Art der Seance. In einer »akklimatisierten» aber sonst nicht typisch gross-schamanistischen kommen sie nur hernieder, um mit dem Schamanen zu reden, ihm über eine Sachlage Auskunft zu geben oder ihm in einem bestimmten Fall die Zukunft zu entschleiern. Hierbei findet bisweilen eine Art Gespräch statt zwischen Geist und Schamane, wo der Geist entweder »von aussen» mittels Ventriloquismus,[17] durch ins Vertrauen gezogene Mithelfer,[18] durch den Mund des Schamanen oder auf andre Weise sich kundgibt; im vorletzten Fall hält also der Schamane mit sich selbst ein Zwiegespräch. Bisweilen allerdings machen sich die Geister nicht durch konkrete Laute verständlich, sondern inspirieren den Schamanen nur. Ferner kommt es vor — wie im qilanEq oder ähnlichen Verfahren —, dass der Geist seine Anwesenheit nur durch Schwermachen eines hochgehaltenen Gliedes des Mediums oder durch andere alternative Kundgebung während eines Divinationsaktes meldet, wobei es also nur auf die Antworten ja oder nein hinausläuft. Beim handgreiflichen Hinaustreiben eines Krankheitsgeistes hat man den Glauben, der Geist kämpfe mit dem Krankheitsgeist in der körperlichen Person des Schamanen, durch die Kraft des Schamanen oder auch auf seine Bitte. Auch bei der grossen arktischen Seelenfahrt-Seance sind es die Hilfsgeister, welche die Reise leiten, dem Schamanen auf der gefährlichen Fahrt ihre Hilfe leihen oder ihm den Weg weisen. Und auch bei der im Subarktikum vorkommenden mimischen Darstellung der Seelenfahrt geht man von der Annahme aus, dass die Geister hierbei eine Rolle spielen; vorwiegend subarktisch ist die Vorstellung, der Schamane reite auf dem Opfertier oder auf einem Tiergeist.

---

[17]) Vgl. Bogoraz, The Chukchee, S. 435 ff.; Jochelson, The Koryak, S. 49; Czaplicka, Aboriginal Siberia, S. 229, 231; Nioradze, Der Schamanismus bei den sib. Völkern, S. 94.

[18]) Vgl. z. B. Rasmussen, Intellectual Culture of the Copper Eskimos, S. 30; E. W. Nelson, The Eskimo about Bering Strait, S. 434.

Uno Harva hat eine aufschlussreiche Darstellung von den schamanistischen Hilfsgeistern unter den »altaischen Völkern» gegeben,[18a]) wobei er auf den Unterschied zwischen Haupthilfsgeist und Nebenhilfsgeistern aufmerksam gemacht hat. Der Haupthilfsgeist des Tungusen-Schamanen ist die »Lumme», die Seele eines verstorbenen Schamanen-Vorfahren, entsprechend dem jakutischen Haupthilfsgeist *ämägät;* neben dem *ämägät* steht »eine Schar von Begleitern und Helfern namens *käläni,* die er immer bei Beginn des Zaubers in seine Jurte ruft». Nach Anochin führt Harva ferner an, dass unter den altaischen Totengeistern-Hilfsgeistern, »wenn ihrer mehrere sind, derjenige Verstorbene als ihr Führer auftritt, von dem das Geschlecht herstammt». Auch dürften gemäss Harva die Tungusen »unter diesem 'Geist', der auf eine ganz besondere Weise in den Schamanen eingeht (vgl. jak. *ämägät*), ein anderes Wesen als die allgemeinen Schutzgeister verstanden» haben: neben diesem gibt es aber die vielen kleineren *syvén.* Die Geister sind »Ratgeber des Schamanen», verleihen ihm Anästhesie und besondere Kräfte. Die zahlreichen Vogel-Hilfsgeister begleiten den Schamanen auf seinen Fahrten durch die Lüfte, ebenso wie ihn der »Taucher» auf der Unterweltfahrt führt. Der Haupthilfsgeist der Dolganen heisst *ijä-kyl,* 'Mutter-Tier'; der teleutische »Sondergeist des Schamanen», *tyn-bura,* ist ebenfalls ein Tier.

Die Hilfsgeister der tschuktschischen Schamanen sind gemäss Bogoraz[18b]) Tiere, u. a. Vögel, verschiedenster Art wie Wolf, Rabe, Maus, Eule, Hermelin, Walross, Eisbär, jedoch auch leblose Gegenstände wie Felleimer, Kesselhaken, Nadel, ja sogar Nachtgeschirr, Exkremente und Geschlechtsorgane. Dazu kommen grosse, phantastische, bizarre Figuren wie 'Der schwarze Greis mit der Nase', 'Das Mädchen mit der Haarflechte', 'Der Einäugige', 'Der ohne Ohren' etc. Manche dieser Geister klopfen und sind von sehr scherzhafter, andere

---

[18a]) U. Harva, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker, S. 458—465, 474—480.

[18b]) Bogoraz, K psichologii šamanstva, S. 27.

von ernsterer Natur. Bisweilen kommen die grausamen »Mördergeister» ungerufen herbei und nehmen als Zuhörer an der Seance teil. Ein guter Schamane hat ganze Legionen von Hilfsgeistern, und wenn er sie alle ruft, kommen sie in solcher Menge, dass sie das kleine tschuktschische Schlafzelt geradezu wie mit einer Wand von allen Seiten umgeben können.

Gemäss Klemenc[18c]) unterscheiden die Burjäten, streng systematisierend, drei Klassen von Geistern: Tengrier, Khahen und tieferstehende, vermittelnde Wesen. Die Tengrien sind die ältesten; ausgenommen Ülgön und Erlik sind alle anderen »Götter» lokaler Art. In manchem zeigt die Geisterwelt buddhistische Influenz. Die burjätischen Hilfsgeister zerfallen gemäss Sanžejev[18d]) in zwei Arten: Die »Geister-Redner» (Tiergeister, die dem Schamanen als Abgesandte zu den grösseren Geistern hin Dienste leisten) sowie »Geister-Ahnen». Ohne die Geister-Ahnen kann keine Seance stattfinden; sie führen den Schamanen nach der anderen Welt und schützen ihn dort, indem sie dabei gleichsam die Rolle ortskundiger Landsleute des Reisenden in der fremden Umwelt spielen.

Herbeirufen der Geister, um die arktische Seelenfahrt zu leiten

Von einer schamanistischen Seelenfahrt, die bei den Lappen der nordskandinavischen Finnmark mit Hilfe herbeigerufener Geister vorgenommen wurde, erzählt Knud Leem Folgendes:[19]) »Naar den saa kaldede *Noaaide,* blev af en Syg anmodet om Hielp, øvede han efter Lappernes Beretning sin Lægekunst paa saadan Maade: han talede til sin *Noaaide-Lodde,* en saa kaldet hannem til Haande gaaende Trold-Fugl,

[18c]) O vzaimnych vlijanijach meždu lamaizmom i burjatskim šamanstvom, Etnogr. Obozr. 21, 1909: 4, Moskva 1910, S. 28.

[18d]) Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten, Anthropos XXIII, 1928, S. 979 f.

[19]) Beskrivelse over Finmarkens Lapper etc., Kiøbenhavn 1767, S. 475 ff.

i saadanne *Terminis: Hætte dal kotzhio duu Mat'kai, Danice:* Nød byder dig nu at begive dig paa Reysen; hvorved han befalede ham at fare afsted og hente *Noaaide-Gadze,* der efter Lappernes Sigende ere Troldmandens Medhielpere. Efterat benævnte *Noaaide-Lodde* havde efter *Noaaidens* Ordre hentet bemeldte *Noaaide-Gadze,* og *Noaaiden* saaledes havde faaet dem til sig, vare der 2de Forsamlinger, een synlig, en anden usynlig. Den synlige var *Noaaiden* selv, og 2de Lappe-Qvinder..., en Mand..., en ikke aldeles voxen Pige... Den usynlige Forsamling, som efter Foregivende saaes af *Noaaiden* allene, men ikke af de andre hosværende, var *Aarja,* som *Praeses,* og ovenmeldte *Noaaide-Gadze,* saa og 2de Qvinder, som benævnte Aarja havde med sig udi den usynlige Forsamling, hvilke Qvinder bleve kaldte *Rudok.* — Naar dette synlige og usynlige *Collegium* var samlet, lavede *Noaaiden* sig til den herefter beskrevne ham forestaaende Reyse, tog sin Hue af, løste sit Belte og sine Skoe-Baand, lagde Haanden for Ansigtet, satte Hænderne i Siden, bøyede sig med Kroppen nu frem, og nu tilbage, og lod sig høre med saa lydende Ord: *Valmashstet Hærge! Satzhjalet Vaanas! Danice:* Laver Age-Rensdyr-Oxen til! skyder Baaden med Hast ud! Derpaa kastede han Gløder (etc.)... og derpaa faldt hen, som en Død.... Udi denne Ε'κςάσει laae han i Teltet eller Hytten med sit Legeme øyensynlig, men var efter Foregivende tillige i en Syn, ligesom paa en underjordisk Reyse, og saae paa samme Reyse *Passe-Varek,* de saa kaldede hellige Bierge, samt Beboere i Biergene, og hørte *Luodiit,* eller Sange, der syngedes udi det usynlige *Collegio.*» Der Vorgang während dieser Seance gliedert sich also folgendermaassen: 1) Der Schamane ruft seinen Schamanenvogel herbei und bittet ihn, die grösseren Hilfsgeister zu holen. 2) Die mächtigeren Geister kommen, und zwar zuerst der persönliche Schutzgeist des Schamanen (Noide-Gadze), dann auch der höchste Hilfsgeist und zwei weibliche Geister. 3) Der Schamane bittet jetzt die Hilfsgeister, das Gefährt für die Reise bereitzustellen, das Renntier vor das Geister-»Boot» zu spannen. 4) Dann beginnt die Fahrt in die Unterwelt, augenscheinlich in Gesell-

schaft der Hilfsgeister. Auf dieser Fahrt hört der Schamane die Lieder, welche im »unsichtbaren Kollegium» gesungen werden, was stilistisch am ehesten auf die Schar der Hilfsgeister, logisch aber auch auf die Bewohner der Unterwelt hindeuten kann.

In den von Edgar Reuterskiöld gesammelten »Källskrifter till lapparnas mytologi» begegnen wir oft authentischen Erwähnungen der Seelenfahrt mit Hilfe verschiedener Hilfgeister. So nennt Henric Forbus[20]) auch einen Vogel, hier *Saivolodde* genannt, der dazu dient »at wisa wägen, dit Noiden företager sig resan, som Noiden jemwäl brukar at sätja på och emot andre Noider.» Ebenso erwähnt dieser Gewährsmann einen »*Saivogvelle,* bergsfisk, som skall bewara Noidens lif, när han skal til Iamaimo, eller dödeland, antingen at afhemta någon af sin slächt... eller at taga med sig ifrån Iamaimo en annan menniskjos Själ, som ligger illa sjuk.» So spricht auch Sidenius[21]) von einem »*Saivo-lodde* (Bergsfugel) som wijsar wäg, hwarest Noiden agtar at resa» und einem »*Saivogvelle,* (bergfisk) som bevarer Noidens liv, när han skal begifwa sig til Jabmiaimo.» Ausführlicher sagt Forbus in einer anderen Schrift:[22]) »Så finner man och att diefwulen hafft sin tienst af menniskiorna genom *Passevaraguulli,* bergfisk, som skall bewara *Noidens* eller Trullkarlens siäl när han ligger i Loge [Ohnmacht] ell^r^ beswimmelse och skall fara till *Jamaimo* ell^r^ dödeland, att hämta tädan någon siuks menniskios siäl, som samma Passevaraguulli skall föra till den siuka igien.» Hier soll also der Fisch-Hilfsgeist nicht nur den Noiden während der Reise beschützen, sondern auch die zurückgeholte Seele des Kranken wieder in dessen Körper zurückführen. Die beste Beschreibung aber von der Rolle des Fischgeistes verdanken wir Jens Kildals »Appendix»; dort heisst es:[23]) »(Wenn er gesungen und getrunken hat)

[20]) Schreiben an die schwed. Regierung 1727: Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi, S. 35.

[21]) Relation om lapparnas afguderi: Reuterskiöld, A. A., S. 58.

[22]) Forbus' jämförelse och refutation: Reuterskiöld, A. A., S. 85.

[23]) Reuterskiöld, A. A., S. 93.

...falder hand död ned til jorden, og der bliver liggendes aande-lös 3: korters tiid, da hand, i midlertid, i sin Passe vare guli giör en reyse ned i Jabmeaimo for der, at accordere med Jabmeakka om offer til hende, for hun skal lade ham faae den syges siæl... og .... saa giælder det og undertiden paa Noydens giesvindighed, at hand, ved sin Passe vare guli hielp, dödningene u-formærket, kand faae siælen hen fra dem snappet... Naar Passe vare guli har fördt Noyden u-skad op af Jabmeaymo, og til hans legem igen, da begynder hand at drage aanden, og röre sig.» Zusammen mit oder — wenn man der Besessenheitsvorstellung den Vorzug gibt — »in» seinem Hilfsgeiste führt der Schamane also die Fahrt aus; der Geist hilft ihm zunächst bei der Zurückführung der Seele des Kranken und bringt zuletzt die Schamanenseele selbst in den Körper zurück.

Bei den Tundra-Juraksamojeden bei Obdorsk hat Lehtisalo zwei aufeinander folgenden Seancen des einer berühmten Schamanenfamilie entstammenden Schamanen Ganjkka beigewohnt:[24]) »Er beginnt leise die Trommel zu schlagen und pfeift, um die *taadjebtsjo* herbeirufen, und alle Anwesenden schreien gleichzeitig mit kräftiger Stimme *ho-oi, ho-oi, ho-oi!* Er singt leise für sich unter Trommelklang, bis er plötzlich vernehmlich zu singen beginnt, wobei sein Gehilfe seine undeutlichen Worte für die Anwesenden wiederholt. Er sieht in einer Vision die Fahrten seines Schattengeistes, der die Gestalt eines Renntierstieres hat, in anderen Welten und singt von ihnen, als ob er selbst dabei wäre, oder er sieht, wie die Geister zu ihm kommen. Die Vortragsweise ist genau so wie die des Zauberers in Russisch-Lappland... 'Die Worte werden so undeutlich ausgesprochen, dass man von ihnen nicht mehr unterscheiden kann als vielleicht ab und zu den Namen irgend eines Gottes' .... Nachdem er die 'Fahrt' zurückgelegt hat, schleudert er die Trommel aus der Hand, erwacht aus der Verzückung, und die Anwesenden rufen: *tjii, tjii, tjii!* (Jawohl!).» — In der zweiten Seance, die »eine

---

[24]) Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, S. 153 f.

Weile» nach der ersten stattfand,[25]) »verschwand Ganjkka hinter dem Vorhang... Lange Zeit hörte man nichts vom Zauberer, dann begann er leise zu jammern und für sich zu singen, aber Worte konnte man nicht unterscheiden». Dann kam er hervor und goss sein Blut in Gefässe. »Die Zauberlieder wurden abermals fortgesetzt, bis Ganjkka 'in Ekstase geriet', rücklings auf den Boden fiel, wo er lange Zeit unbeweglich mit offenen, aufwärts nach einem Punkt stierenden Augen liegen blieb... Jetzt hatte also der Odem den Zauberer verlassen... und war zu einem grossen Geist gegangen...».

Zusammengesehen und recht verstanden sind diese beiden Seancen der bei Leem angeführten lappischen auffallend ähnlich. In beiden Fällen beginnt es mit einem Herbeirufen der Geister, in beiden sieht der Schamane die Geister zu sich herabkommen, in beiden fährt der Schamane mit einem Renntierstier auf der Seelenfahrt zusammen, in beiden liegt der Körper bewusstlos da, während die Seele ausgeflogen ist. Auch in den rein äusseren Gestaltungen sind die lappische und die samojedische Seance einander schlagend ähnlich. Der Lappenschamane »slog sig med en Øxe paa Knæet», der Samojede »klopft... sich mit dem Schlegel auf den Kopf». In beiden Seancen begegnen wir Masochismus: der Lappe nimmt mit ungeschützten Händen glühende Kohlen, der Samojede will sich mit Messern zerschneiden. Der Lappe versuchte »med en sagte runende Tone» die Wörter nachzusagen, die er während der Extase hört, wobei die beiden bewachenden Frauen diese Laute deuten und sie »med lydelig Stemme» singend kundgeben. Ganz entsprechend wiederholt bei den Samojeden der Gehilfe die undeutlich gesprochenen Worte des Schamanen während der Ekstase. Der Lappe hat weibliche Hilfsgeister; bevor der Seance setzt Ganjkka vor sich eine weibliche Puppe.[26]) Schliesslich ist zu beachten, dass Lehtisalo ja die während der Samojeden-Seance zur Anwendung kommende Vortragsweise derjenigen

[25]) A. A., S. 154 f.

[26]) Lehtisalo, A. A., S. 152.

während der Lappenseance vollständig gleichsetzt. So werden wir verstehen, dass die beiden Samojedenseancen letzten Endes doch nur als *eine* aufzufassen sind; denn in der ersten versucht der Schamane vergebens, durch ein künstliches seelisches und körperlich-mimisches Sich-hinein-Steigern in die Seelenfahrt zu jener grossen Ohnmachtsekstase, wo ja die Seelenfahrt wirklich stattfinden kann, zu gelangen, und erst in der zweiten Seance erreicht er diesen Zustand. Somit kann die erste Seance als eine Art psychischer Vorbereitung zur zweiten angesehen werden in dem Sinne, dass der Wunschtraum der ersten dem normalen Erlebnis der grossen Ohnmachtsekstase entsprechen dürfte. Auch ist es klar, dass wir die beiden während der ersten Samojeden-Seance dem Schamanen erscheinenden Visionen, die Lehtisalo zeitlich nebeneinander ordnet, nämlich das Herabkommen der Geister und die erstrebte Seelenfahrt mit dem Renntierstier, hier mit Naturnotwendigkeit in eine zeitliche Aufeinanderfolge bringen müssen. Ohne weiteres ergibt sich, dass das Herabkommen der Geister der Seelenfahrt voraufzugehen hat. So gewinnt die samojedische Seance folgende Gliederung: 1) Der Schamane ruft die Geister; 2) der Schamane sieht die Geister herniederkommen; 3) der Schamane unternimmt mit seinem Hilfsgeiste — »seinem Schattengeiste», um Lehtisalos Worten zu folgen — eine Seelenfahrt. Der einzige Unterschied zwischen der lappischen und der samojedischen Seance besteht darin, dass der den Schamanen ziehende Renntierstier von den Samojeden als selbständiger Hilfsgeist angesehen wird, während er nach dem Glauben der Lappen nur von Hilfsgeistern herbeigebracht wird.

Ein Jurak-Märchen erzählt von einer unbeabsichtigten Unterweltfahrt eines werdenden grossen Zauberers. Dieser wurde beim Holzfällen im Walde vom heiligen Vogel *minryy* fortgeschnappt und im Fluge hinweggeführt. Er kroch aber durch ein in dem einen gewaltigen Flügel des Vogels befindliches Loch hinunter und begann zu fallen; als er wieder zu Sinnen kam, war er in der Unterwelt. Dort traf er allerlei Riesen

und Geister an und wurde zuletzt von einem grauhaarigen Alten auf die Probe gestellt. Zum Schluss durfte der Samojede zurückkehren. Der Greis »zog den Samojeden empor, und dieser machte sich auf den Weg. Der Alte sagte: 'Wie solltest du Elender den Weg finden, ich führe dich'. Er führte den Mann auf den Weg, der wie in eine Röhre verlief; auf seiner Wanderung hat der Samojede zu beiden Seiten eine Erdwand. Von oben ist Licht sichtbar, und der Weg läuft bei dem Zelte des Samojeden gerade beim *haehe*-Schlitten aus. Er war seitdem ein mächtiger Zauberer.» [26a])

Unter den zahlreichen tungusischen Seancebeschreibungen Širokogorovs ist besonders eine, welche die Rolle der herbeigerufenen Hilfsgeister als Seelenbegleiter (Psychopompen) des Schamanen auf der Fahrt deutlich hervortreten lässt. Wir haben hier gerade das Typenbeispiel für die grösste und schwerste Art des bei den Tungusen geübten Schamanierens vor uns, die Seelenfahrt »to the lower world.» [27]) Den Unterweltmächten soll ein Opfer gebracht werden, und dem Schamanen liegt es ob, selbst die Seele des Opfertiers in die Unterwelt hinab zu geleiten. Die Vorbereitungen finden statt: »In the meantime the drum is dried on the fire. Then it is handed over to the shaman who begins, slowly and not loudly, to drum. Soon after this he begins to sing. He mentions *dunda, örgi-dúnda, toγo* ('fire') *sevak'i, on'o toγo* ('mother fire'), *on'o dunda,* ('mother earth'), *ǰur garkutal*... the name of the clan to the 'ancestor' (dead) of which the sacrifice is offered, etc. In this song-declaration the statement is made of the reason of the sacrifice, to which spirit it is made, and what kind of sacrifice is offered.» [28]) In diesem ersten Abschnitt der Seance ruft also der Schamane seine Hilfsgeister mit Namen herbei und erklärt ihnen, was getan werden soll. In zweiten Teil der Zeremonie sind die Geister da. »During this part the shaman must exteriorate his soul and take the

---

[26a]) Lehtisalo, A. A., S. 46 ff.
[27]) Psychomental Complex of the Tungus, S. 304 ff.
[28]) A. A., S. 305.

immaterial substance of the sacrifice to the lower world. In this operation he has help from various manifestations of his spirits — bear, fishes, boar, anthropomorphic, etc. On his way he meets with various difficulties of the road and attacks of other, unmastered spirits and sometimes of those which are sent by other shamans against him. The spirit *séva* is carrying the sacrifice, the intestines and the blood (used for sausage!), and is helping the shaman.» [29]) Auch hier ist es also besonders ein Haupthilfsgeist, der den Schamanen während der Seelenfahrt führt und schützt.

Die oben beschriebene Seance stellt den Typus bei den Barguzin- und Nerčinsk-Stämmen dar. Unter den etwas südlicheren Birarčen- und Kumarčen-Stämmen sieht die Unterweltsseance so aus: »If, according to the shaman's declaration, it is found in a shamanizing (little shamanizing) that a soul is really captured, a sacrifice would be made to the *sèvèn* in order that he may 'help' to go the lower world, *buni*. The nature of the sacrifice depends on that of the particular spirits which 'help' the shaman. The performance is confined to the calling into the shaman the spirit which accepts the sacrifice during the extasy (the shaman eats meat and drinks blood). This constitutes the first part of the performance. The second part is the shaman's travel to the lower world. During this journey the shaman must go down a mountain range (in a northwestern direction), where he may meet with difficulties caused by the spirits of other shamans and other spirits which are in conflict with his own spirits.» [30]) Hier tritt die dominierende Bedeutung der Hilfsgeister für die Seelenfahrt fast noch deutlicher zu Tage.

Eine gute Darstellung von der Rolle der Geister bei der Seelenfahrt des jenisseischen Schamanen gibt uns Anučin. [30a]) Nachdem der nervöse Schamane die Tracht angelegt hat, klagt er zunächst darüber, wie schwierig es heute sein wird

---

[29]) A. A., S. 306.

[30]) A. A., S. 307.

[30a]) Anučin, Očerk šamanstva u jenisejskich ostjakov, S. 28—31.

»zu fliegen», und grübelt über die Hindernisse nach. Dann nimmt er die Trommel entgegen, schlägt sie zuerst langsam und dann immer schneller, singt, mit der Trommel vor dem Gesicht, und ruft dadurch die Geister. Wenn sie sich einfinden, heisst er sie willkommen, nennt sie bei Namen und erinnert sie an gemeinsame frühere Erlebnisse. Während die Geister angeflogen kommen, geht der Schamane auf der Stelle nervös hin und her, sein Singen wird lauter und das Trommeln kräftiger, er zittert und stampft. Die Geister werden in der Trommel gesammelt, und der Schamane schreit, wenn sie vollzählig da sind, laut und führt einen Sprung in die Luft aus: Es sind die Geister, die ihre Arbeit begonnen haben, den Schamanen in die Lüfte empor zu heben. Er bittet sie, nicht zu schnell und gewaltsam vorzugehen, indem er *tátatatatá* schreit. Nun wird sein Tanzen immer heftiger: Die Geister heben ihn »aufwärts, unter die Wolke», bis er die Horizonte (ein grosses Blickfeld) erlangt hat, wo er Erkundungen ausführt. »Ich bin schon hoch in der Luft, ich sehe Jenissei in einem Abstand von 100 Werst» — er sieht verschiedene Zelte und Geister und erzählt davon; doch höher will er steigen und fordert daher die Hilfsgeister auf: »O, du meine kleine Mücke,[30b] steige doch höher, ich will weiter in die Ferne sehen.» Nach dieser Erkundungsfahrt kehrt der Schamane zusammen mit allen Hilfsgeistern nach der Jurte zurück. Dann beginnt die eigentliche grosse »Reise» wobei der Schamane von den Geistern getragen wird und immer schneller dahinfährt, bis er oft in kataleptische Ohnmacht fällt und dabei sehr weit nach der anderen Welt gekommen ist.

Wenn unter den Jakuten eine ernste Krankheit mit grossem

[30b] Vgl. den burjätischen Schamanen, der sich in eine Wespe verwandelte, als er zwecks Befreiung einer Seele zum Himmel emporfliegen sollte (Siehe oben S. 138 f. und H a r v a, Die rel. Vorst. der altai. V., S. 543 f.); oder den aleutischen Schamanen, der »let forth from his nostrils twoo bees and from his eyes two flies»: »his úgduxs, *i. e.* animal protectors» (J o c h e l s o n, History, Ethnology and Anthropology of the Aleut, 1933, S. 76).

Schamanieren geheilt werden soll, wird eine doppelt gegliderte Seance oder sogar zwei eine gewisse Zeit nacheinander stattfindende Seancen abgehalten.[31]) In dem ersten Teil werden die Geister zuerst herbeigerufen und der *ämägät* tritt in den Körper des Schamanen ein. Nach wildem Tanz, wo die Anwesenden den Schamanen mit einem Riemen halten, damit ihn nicht der Geist (zu früh?) hinwegführt, mimt der Schamane, also jetzt vom *ämägät* besessen, ein handgreifliches Hinaustreiben der Krankheit und erfährt, was für Opfer man den himmlischen Geistern geben soll, damit sie den Kranken gesund machen. Im zweiten Abschnitt begleitet die Seele des Schamanen die Seele des geschlachteten Opfertieres auf der Fahrt durch den Himmel zu den grossen Geistern. Dabei wird der Schamane von den Geistern, besonders vom *ämägät,* begleitet und durch die Lüfte geführt. Wenn die Geister in ihn eingehen, kann der Schamane in Ohnmacht fallen.

Wir zitieren die klassische Darstellung Seroševskijs:[32]) Der zum Kranken gerufene Schamane nimmt gleich den besten Sitzplatz ein... Im nördlichen Teil des jakutischen Gebiets wählt der Wirt Lederriemen aus, woraus eine Art Doppelschlinge hergestellt wird; diese zieht man allmählich über die Schulter des Schamanen, damit man ihn mit dem freien Ende des Riemens halten kann, sodass ihn die Geister nicht hinwegführen können. Der Schamane löst sein Haar, schluchzt .... legt die Tracht an... raucht..., er wird immer blasser, sein Zittern und Schluchzen stärker; eine Pferdehaut wird mitten in die Jurte gelegt. Er trinkt Wasser..., geht zur Mitte der Jurte, verbeugt sich gegen die vier Windrichtungen und spritzt Wasser aus dem Mund heraus. Alles wird still; weisses Pferdehaar wird aufs Feuer geworfen und das Feuer

---

[31]) V. L. Seroševskij, Jakuty I, S.-Peterburg 1896, S. 639 ff.; V. L. Priklonskij, Tri goda v jakutskoj oblasti (Etnografičeskie očerki), Živaja Starina 1891, Vyp. IV, S. 55 ff.; Čubinov, Beitr. z. psychol. Verständnis des sib. Zauberers, S. 51 ff.; Czaplicka, Aboriginal Siberia, S. 233 ff.; Stadling, Shamanismen i norra Asien, S. 103 ff., vgl. S. 121.

[32]) Jakuty I, S. 639—647.

ausgelöscht. Der Schamane, gegen Süden gewendet, hält die Trommel wie einen Schild... Er murmelt und schluchzt. Nach absoluter Stille gähnt er klirrend, und irgendwo in der Jurte schreit laut und durchdringend ein Falke, oder eine Möwe weint klagend. Wieder Stille, dann leichtes Trommelspiel wie Mückensummen; es wird aber stärker, wie ein Sturm oder Donner, wilde Schreie tönen, Raben krächzen, Lummen lachen, Möwen klagen, Sumpfschnepfen, Falken und Adler schreien: alle hochfliegenden Vögel, die die Jurte mit Geschrei erfüllen. Die Trommelschläge werden stärker, Glocken und Trommel lauten, ein Wasserfall von Tönen! Plötzlich wird alles abgebrochen, dann wieder Mückensummen und wachsendes Geräusch; das Spiel wird regelmässig und der Schamane singt eine Beschwörung, wo er »den mächtigen Ochs der Erde», »das Steppenross», die »Herrin mit dem Stab», den Feuergeist etc. ruft. Singend bittet der Schamane seinen *ämägät* und andere Hilfsgeister um Hilfe, führt mit den *käläni* Gespräche, stellt ihnen Fragen und antwortet für sie. So kommen denn die herbeigerufenen Geister.... Bisweilen ist ihr Erscheinen so plötzlich und gewaltsam, ihr Anblick so grausig, dass der Schamane, geschlagen von Schreck, zu Boden fällt... Wenn der *ämägät* in den Schamanen eingeht, erhebt sich dieser und beginnt wieder auf dem Fell zu springen und zu tanzen; darauf werden seine Bewegungen schneller...., und die, welche ihn mit der Schlinge halten, haben oft Mühe, ihn festzuhalten.... Er wirbelt, tanzt wie ein Toller... Dann wird er ruhig und spielt einen stillen Hymnus. Zum Schluss weiss er alles, was er wissen braucht: Wer die Ursache des Unglücks und der Krankheit ist, mit der er kämpft; auch hat er von den Geistern das Versprechen erhalten, dass sie ihm ihre Mitwirkung leihen. Nun erhebt er ein neues Geschrei und verjagt die Krankheitsursache, dann saugt er die kranke Stelle aus.... Auch erfährt er, was für Opfer man den himmlischen Geistern für ihr freundliches Auftreten gegenüber ihrem aus den oberen Sphären herabgesandten Diener darbringen muss.... Die Ursache der Krankheit ist jetzt entfernt, das Opfer ist empfangen, das Gebet erhört worden.... — Die den Geistern darge-

brachten Opfer sind verschiedener Art, je nach dem besonderen Fall. Bisweilen führt man die Krankheit auf das Opfertier über, opfert es und geleitet es zum Himmel. Diese Fahrt zum Himmel *mit den Geistern* und dem Opfertier wird eben durch den Tanz verkörpert. In älterer Zeit gab es Schamanen, die körperlich zum Himmel hinauffuhren; dabei sahen die Anwesenden, wie 'das Opfertier auf der Wolke dahinsegelt, hinter ihm die Schamanentrommel und zuletzt der Schamane selbst in seiner magischen Tracht.' Es gab zuweilen schlaue und zudem mächtige Schamanen, welche als Begleiter auf der Himmelsfahrt das Scheinbild einer Stute statt des richtigen Opfertiers wählten; solche wurden aber in den höheren Sphären nicht entgegengenommen. Jedem Schamanen sind auf dieser schweren und gefährlichen Fahrt gewisse Stätten zum Ausruhen, *oloch,* gewährt; setzt er sich während des Tanzes nieder, so ist das gleichbedeutend mit seiner Ankunft an einem *oloch,* steht er wieder auf, so bedeutet das die Fortsetzung der Reise aufwärts, und fällt er zu Boden, so wird damit seine Reise in die Unterwelt kenntlich gemacht. ...... Bisweilen wird die Begleitung durch Geist und Opfertier auf der Himmelsfahrt durch eine besondere Zeremonie versinnbildlicht, die einige Monate nach der Versprechungszeremonie stattfindet. Der Anfang dieser ist der gewöhnliche, aber die Fortsetzung gestaltete sich anders: Nachdem sich der Schamane unter den Schutz seines *ämägäts* gestellt hatte und abgefahren war, führte man eine Kuh aus der Jurte auf den Hof hinaus und band sie an einen zuvor fertiggemachten Pfahl... vor ihm standen drei Pfähle von etwa gleicher Höhe mit Holzbildern von Vögeln (dem Vogel *eksjokju,* »Lumme» oder Rabe, und Kucku). Ausserdem waren neun geschälte Tannen aufgestellt und mit einem Band untereinander verbunden.... Das Band stellte den Weg dar, auf dem 'nach den Vögeln' der Schamane zum Himmel emporfliegt, indem er das Opfertier vor sich her jagt.... Das Tier wird in dem Augenblick getötet, wo sich der *ämägät* und andere herbeigerufenen Geister dem Schamanen offenbaren. — Auch bei den Dolganen wird die Himmelsfahrt des Schamanen durch

eine schräg aufwärts zielende Linie, hier: auf Pfählen gesetzte Vögel (Schutzgeister), symbolisiert.[33])

Bei der Analyse dieser interessanten Seancenbeschreibung können wir zunächst von dem handgreiflichen Austreiben der Krankheit absehen, da dies hier anscheinend infolge Kreuzens zweier Vorstellungen hineingekommen ist. Dann erhalten wir folgende Gliederung: 1) Die Geister werden gerufen; 2) die Geister kommen und benachrichtigen den Schamanen, was für ein Opfer den Himmelsgeistern dargebracht werden soll, damit der Krankheitsgeist entfernt wird; 3) das vorgeschriebene Opfertier wird getötet und seine Seele vom Schamanen mit Hilfe der Geister zum Himmel geführt. Reiner und in diesem Zusammenhang typischer ist aber die besondere Seelenfahrt-Seance, wo das Entdecken der Krankheitsursache und die Versprechung des Opfers einige Monate früher stattgefunden hat. In dieser Seance wird folgende Gliederung deutlich: 1) Der Schamane ruft seine Hilfsgeister, und zwar zunächst gewisse Vögel, dann Vorfahrengeister und andere und zuletzt den mächtigen *ämägät;* 2) Die Geister kommen herab, und der Schamane stellt sich »unter den Schutz seines *ämägäts*»; 3) mit ihm und den andern Hilfsgeistern zusammen tritt jetzt der Schamane die Seelenfahrt an, um den Geistern das Opfertier zu überbringen, wobei zuerst die Vögel davonfliegen und dem Zuge den Weg weisen, darauf das Tier, dann die Trommel kommt und der Zug geschlossen wird von dem durch *ämägät* geschützten und unterstützten oder besessenen Schamanen; 4) an bestimmten Ruheplätzen ruht der ganze Zug während der schwierigen und ermüdenden Fahrt aus, bis er zuletzt zum Himmel gelangt, wo die das Opfer empfangenden Geister wohnen. Die Funktion der Hilfsgeister als Führer bei der Himmelsfahrt ist bei den Jakuten so typenmässig und so mit der ganzen Vorstellung verwurzelt, dass auch bei der Untersuchungs- und Versprechungsseance, wo ja garkeine Himmelsfahrt stattfinden soll, der

---

[33]) Harva, Die rel. Vorst. der altaischen Völker, S. 549 (nach Vasiljev).

ämägät und die Geister herbeigerufen werden und sogar der Schamane mit einer Schlinge festgehalten werden muss, damit die Geister in Erfüllung ihrer üblichen Aufgabe nicht den Schamanen auch bei dieser Gelegenheit in den Himmel emporheben!

Bei Seroševskij wird ja nur beim Einsteigen des *ämägät* oder wenn der Schamane plötzlich in die Unterwelt herabfährt Ohnmacht erwähnt; näheres darüber erfahren wir in der Beschreibung Gmelins von einer wilden Tanzseance eines jakutischen Schamanen bei Olecminskoi Ostrog.[34]) In einer speziell aufgerichteten Jurte tanzte der Schamane in voller Tracht und fing an »zu trommeln, zu schreyen und zu bellen, welches er eine Viertelstunde lang mit solchen Geberden und Verdrehungen der Glieder fortsetzete, dass einem furchtsamen Menschen dabey hätte bange werden mögen.» Seine Haare fliegen ums Gesicht, er raste wie eine Furie mit völlig unmenschlich »gewaltigen Bewegungen». Zum Schluss, »als er sehr gelärmt hatte, schien er wie in einer Ohnmacht zu seyn». Das Eigentümliche ist aber, dass auch dieser Schamane gehalten wird, wenn die Seance ihr schwerstes Stadium erreicht: »es waren aber etliche Jakutische kleine Fürsten, *(Knjäszi)* da, von denen ein paar den Schaman hielten, dass er nicht fallen mögte, weil es ihrer Meynung nach dem ganzen Volke ein grosses Unglück bringen würde, wofern ein Schaman währendem Zaubern vor Ohnmacht auf die Erde fiele.» Gmelins Schilderung und Erklärung ist hier sowie sonst wenn es das Schamanenwesen gilt, das er als reine Scharlatanerei betrachtete, oberflächlich und nicht völlig treffend. Die Ohnmacht ist anscheinend gewissermassen das Ziel der Seance, und zwar soviele wiederholte Ohnmachtsanfälle wie nur möglich.[35]) Aber zugleich scheint das Aufrechtsein des Schamanen seine aufrechte Haltung in der Seelenfahrt zu symbolisieren während ein Hinfallen als Sturz oder Hinwegraffen des Schamanen seitens

---

[34]) Reise durch Sibirien, II, 1752, S. 351 ff.

[35]) Vgl. A. A., S. 353 (»... gleich seine Gaukeleyen aufs neue anfieng. Dergleichen Abwechselungen waren etliche»).

der feindlichen Geister zu bedeuten scheint. Wenn man die Darstellungen Gmelins und Seroševskijs zusammen betrachtet, kommt eine Mischung von echter Seelenfahrt (im Ohnmacht) mit einem gewissen Symbolismus zum Vorschein, was an mögliche Kreuzung gross-schamanistischer und subarktischer Vorstellungen unter diesen südlichen Jakuten hindeuten kann.

Wie eng die Besessenheit durch den *ämägät* und die Seelenfahrt mit Hilfe der Geister miteinander bei den Jakuten verknüpft sind, geht besonders aus der interessanten Seance-Beschreibung Priklonskijs[35a]) hervor: Der Schamane setzt sich, schlägt lange und stark die Trommel und schreit ausgedehnt *a-y*, um die Aufmerksamkeit der Hilfsgeister zu fesseln; dann gähnt er und imitiert mit dreifachen Schreien verschiedene Vögel wie Lumme, Storch, Kuckuck, Rabe. Zuletzt ruft er »Den Schiefen, Hinkenden», d. h. den Teufel (anscheinend den *ämägät*) an und steht mit Gesang auf, als dieser in ihn eintritt. Wenn der Teufel selbst nicht unmittelbar helfen will oder kann, fordert er den Schamanen auf, selbst die grossen Geister aufzusuchen; in diesem Fall macht der Schamane durch Singen und Trommelschlagen verständlich, dass er sich mühsam längs des steil aufragenden Berges zum Himmel begibt, um Hilfe zu erbitten. Bisweilen kann sich der Schamane, ohne die Geister anrufen zu brauchen, in die Unterwelt hinablassen, kehrt aber auf den Flügeln eines Taucher-Geistes zurück. Wenn hernach das Opfertier geschlachtet wird, singt der Schamane, dass der »Teufel» zusammen mit dem Taucher in die Unterwelt hinabfährt, um das Opfertier zu übergeben.

Von einer bei den am Korkodon siedelnden Jukagiren abgehaltenen Seelenfahrt-Seance, die unter Führung der Hilfsgeister vor sich geht, hat Jochelson folgende gute Schilderung gegeben: »Samsonov [der Schamane] let his long hair fly loose, put on the fringed hat, sat down on the floor on a reindeer skin and began quietly to beat the drum. Then he

---

[35a]) Tri goda v jakutskoj oblasti, Živaja Starina 1891, Vyp. IV, S. 55 ff.

began to emit sounds imitative of animals and birds thus conjuring the spirits of these animals, his protectors. Then he sang: ... 'My fore-father, my ancestors, stand near by me. In order to help me, stand near me, my girl-spirits ... bring here.' After this the shaman again began to beat the drum, then, with the assistance of his helper, he stood up and, approaching the door, opened it and began to take deep breaths, thus breathing in the souls of ancestors and other spirits he had conjured. ... 'The soul of the patient, it seems, has travelled along the road to the Kingdom of Shadows.' Thus spoke through the shaman the spirit of the ancestors. The relatives of the patient, that is, the people present, answered to this: ... 'Be strong, strength do not spare!' Then the shaman stopped beating the drum, put it down near by, and remained motionless, lying on his stomach on the reindeer skin. This meant that the soul of the shaman had left his body and through the drum as through a lake, had descended into the Kingdom of Shadows. The shaman lay motionless for a long time, and those present were waiting for his awakening. As to what becomes of the soul after it leaves his body, Samsonov, after the performance, told me following: The soul of the shaman accompanied by spirits followed the road which leads to the Kingdom of Shadows. It reached a little house in front of which was a dog which barked at the shaman. Then an old woman, who guards the road to the Kingdom of Shadows, came out of the house and holding in her hand a scraper for dressing skins, asked the shaman: 'Did you come forever or for a time?' The shaman did not answer the old woman, but said to the spirit protectors who were accompanying him: 'Do not listen to the old woman's words, walk on, without stopping.' They reached a river. On the bank there was a boat. The shaman looked at the opposite bank and saw tents standing there. Their hide covers seemed white in the sunlight, the inhabitants walked about in the yard. The ornaments on their garments made a tinkling noise. The shaman accompanied by his spirit helpers sat down in the boat and crossed to the other bank.

He left the boat and ascended the bank. The spirits of the deceased relatives of the shaman were among the other shadows. The soul of the shaman entered their tent and there it saw the soul of the sick man. The shaman began to ask the relatives of the soul to give it up... The relatives did not want to give it up, were sorry for it. Then the shaman with the help of his spirits, took it by force. In order to return, the shaman inhaled the soul of the sick man, and stuffed up his ear, to prevent it from escaping. When the shaman's soul came back to earth, to the body, which was still lying on the ground he began to move....» Danach massierten zwei Mädchen die während der Seelenfahrt steifgewordenen Beine des Schamanen, und dieser führte die Seele wieder in den Körper des Kranken zurück. »Then he sang turning to his spirits: ...'Guard soul his, not to leave'. Then he began to beat the drum joyously, walked from the patient towards the door and said: ...'Spirits, in the yard do that you should be (that is, go away)'.» [36])

In dieser Seance können wir also folgende Gliederung wahrnehmen: 1) Der Schamane ruft die Hilfsgeister, zunächst die Vögel und dann die Vorfahrengeister, welche ihrerseits gebeten werden, die besonderen Schutzgeister, die beiden »girl-spirits» herbeizuholen; 2) Die Hilfsgeister langen an der Tür an und werden vom Schamanen durch den Mund in seinen Körper aufgenommen; 3) die Geister geben den Verwandten durch des Schamanen Mund die Antwort, dass die Seele des Kranken den Weg zur Unterwelt beschritten hat; 4) die Seele des Schamanen verlässt seinen Körper und fliegt, begleitet von den Hilfsgeistern, zur Unterwelt; 5) bei allen entgegentretenden Schwierigkeiten leihen die Geister dem Schamanen ihre Hilfe: Sie umstehen ihn, wenn die Frau fragt, sie besteigen zusammen mit ihm das Boot, und endlich gelingt es dem Schamanen nur mit ihrer Hilfe, die Seele des Kranken den Schatten zu entreissen; 6) am Ende der Seance lässt er die Hilfsgeister wieder zur Tür hinaus.

---

[36]) Jochelson, The Yukaghir, S. 196 ff.

In einer (russisch übersetzten) jukagirischen Textensammlung gibt Jochelson noch einige interessante Einzelheiten hinsichtlich der Rolle, welche die Hilfsgeister bei der Fahrt des Jukagiren-Schamanen zum Schattenreich spielen. Wenn der Schamane die Trommel schlägt, ruft er die Schatten von Vögeln und Tieren, die ihn in die Geisterwelt hinausbegleiten. Ist es dem Schamanen gelungen, die Seele des Kranken den Totengeistern zu entreissen, so richtet er singend an seine Hilfsgeister die Aufforderung: »Meine Sonnenstrahlen, streckt mich aus!» Da heben ihn die Hilfsgeister empor, tragen ihn in dem Schamanenrock und schwingen ihn dreimal gegen die Sonne. Dabei erhebt sich der Schamane, bis er auf den Knieen steht. Während der Seelenfahrt lag er anscheinend in lethargischer Ohnmacht auf dem Boden hingestreckt und will jetzt, nachdem er sein Ziel erreicht hat, mit Hilfe der Geister zu vollem Bewusstsein zurückkehren.[36a])

Nach Bogoraz »a number of Chukchee tales tell of young orphans, despised and oppressed by all their neighbours, who call to the 'spirits', and with their assistance become strong men and powerful shamans.» [37]) Die Geister müssen also dem werdenden Schamanen zu seinem Schamanentum verhelfen, und eine wirkliche Anlage zum Schamanentum äussert sich vor allem darin, dass der Schamanenlehrling zum Himmel emporsteigen kann. So erzählte der Schamane Ke-le'wgi Bogoraz, wie er durch die Hilfe der Geister Schamane wurde: »When he was still quite a young lad, a voice said to him, 'Go into the wilderness: there you will find a tiny drum. Try it and prove its qualities.' He found the drum and began to exercise on it. Then he saw all the world, — both shores of the Anadyr River and the whole tundra. After that, he ascended to the sky and pitched his tent on the ground of the clouds. From that time on, he took to the practice of shamanism. Soon he equalled his grandfather in

---

[37]) The Chukchee, S. 424.

[36a]) Jochelson, Materialy po izučenija jukagirskago jazyka i folklora, S. 112 f.

power, and then surpassed him.» [38]) Die Aufgabe der Trommel unter allen Schamanenvölkern ist ja eben, die Geister herbeizurufen; wir können dessen sicher sein, dass der Tschuktschenschamane ohne die Hilfe der so gerufenen Geister den Himmel nicht erreicht hätte. An der Stelle, wo Bogoraz die kosmogonischen Vorstellungen der Tschuktschen behandelt, erwähnt er, wie man vom einen Himmel zum anderen emporsteigen kann, und sagt: »All these worlds, as said before, are joined by holes situated under the Polar Star. Shamans and spirits while going from one world to another slip through these holes. The heroes of several tales fly through them while riding on an eagle or a thunder-bird.» [39]) Die vom Schamanen berufenen Geister sind eben oft Vögel.

Von einer Luftfahrt mit Hilfe von sowohl Trachtstücken wie auch Hilfsgeistern erzählt ein Tschuktschenmärchen. Der Schamane Ke'mneku und ein Schamane vom »Westen» üben eine Art Wettkampf. »Then they exchanged their (assistant) spirits. And the other one gave him the necklace. He gave him the knife. The western shaman said to the other one, 'Now then, move about with the knives.' All at once the other one moved upwards in this manner. Then Ke'mneku said, after they had exchanged even their bodies, 'Well, now put on the necklace; go away and fly up, just as I did. You will fly up, then sink down to the ground and plunge in.' The other one flew up. Then, slowly moving he fell down, plunged into the ground...» [40])

Auch unter den asiatischen Eskimos finden wir Andeutungen wie Geister oder Hilfsgeister den Schamanen oder andere Leute durch die Lüfte oder zur Unterwelt hinwegführen. So sagt ein Hilfsgeist durch den Mund eines Schamanen: »Whose magic master is it, to whom I give liquor, to whom I give brandy? This person has again been left under the

---

[38]) A. A., S. 426.

[39]) A. A., S. 331.

[40]) Bogoraz, Chukchee Mythology, The Jesup N. Pac. Exp. VIII, 1, S. 16.

ground. He remained there.»[41] In einer Fussnote teilt uns Bogoraz mit: »In the language of to'ṛnaṛaks, the shaman, the magic master of the spirits, is always spoken of as 'their man', 'their woman'.» Wenn der Schamane in der Unterwelt zurückgelassen worden ist, muss das durch die Geister geschehen sein. In einem Märchen der asiatischen Eskimos[42] ist ein Knabe von einem Geist geraubt worden, aber ein mächtiger Schamane bringt ihn zurück. Statt Trommelschlagen verwendet er bei dem Herbeirufen des Geistes eine Muschelhacke. »He took a small hatchet made of shell, and pretended to work on a piece of wood. All at once the lost boy shouted. He swept by, crying, carried along by a to'ṛnaṛak of the mountains. A'bla [der Schamane] was still chopping with his hatchet, and did even not look up. The boy passed by again, and he saw him, but the to'ṛnaṛak who carried him was invisible. Still A'bla aimed at him, and threw his hatchet. The to'ṛnaṛak cried aloud, and the boy fell down.»

Unter den Eskimos in Alaska setzt sich der Schamane am Ende des feierlichen »Inviting-in»-Festes in Verbindung mit den Geistern und wird dadurch fähig, »the fire-place below» im Geist zu besuchen, wo er mit den Geistern spricht.[43] »Then the shaman donned *an íñua mask,* and began running around the entrance hole in ever lessening circles.» Hier wird in einer Note bemerkt: »Before commencing his part, the shaman daubed soot from the *kázgi wall* on his breast. This was supposed to put him en (!) rapport with the spirit-guests.» Der Text fährt fort: »He finally tumbled over and lay in a trance, the while he was communicating with the spirit-guests (so the Eskimo told me) in the fire-place below. After a time he came to and informed the hunters that the *íñua* had been pleased with the dances and promised their further protection for a successful season.»

---

[41] Bogoraz, The Eskimo of Siberia, The Jesup N. P. Exp. VIII, 3, S. 449.

[42] Bogoraz, A. A., S. 435 f.

[43] E. W. Hawkes, The »Inviting-In» Feast of the Alaskan Eskimo, Canada Dep. of Mines, Geol. Survey, Mem. 45, 1913, S. 17.

Von den hocharktischen Alaska-Eskimos in Selawik, 66,5 Gr. n. Br., erzählt E. W. Nelson Folgendes:[44]) »An old shaman, living there many years ago, died and made such a journey [zum Totenland]. When he returned he told the people that after his death his shade traveled for two days along the hard, beaten path formed by those who had gone before. During all this time he heard crying and wailing which he knew to be the voices of people on earth mourning for their dead. Then he came to a great village, like those upon earth, and was met by the shades of two men who led him into a house. In the middle of the room a fire was burning, in front of which were roasting some pieces of meat, stuck on sharp sticks; in this flesh were living eyes which rolled about and watched his movements. His companions told him not to eat any of the meat, as it would be bad for him. After stopping here for a short time he went on and came to the milky way, which he followed for a long distance, finally returning by it to his grave box. When the shade entered the box his body became alive, and rising, he went back to the village and told his friends of his experience.» Es dürfte wohl kaum zu gewagt sein, in den beiden Schattenmännern, welche dem Schamanen in der anderen Welt helfen, Reminiszenzen der ihn leitenden Hilfsgeister zu sehen. Unter allen Eskimokulturen hat eben die der Alaska-Eskimos den stärksten Einfluss erfahren, und es ist interessant, festzustellen, dass man sich hier fast überall die Seelenfahrt des Schamanen im Trance zur Totenwelt wie die Fahrt der Seele nach dem Tode vorstellt. Der Gestorbene kehrt aber ebenso, wie der Schamane nach der Ohnmachtsseance, körperlich zur Erde zurück, und überall können nur Schamanen diese Kunst ausführen. In Süd-Alaska stellt sich dieser Vorgang sogar wie reine Taschenspielerkunst dar:[45]) Der Schamane fingiert ein Verbrennen seines Körpers, kehrt nach einigen Tagen zurück

---

[44]) The Eskimo about Bering Strait, S. 433.
[45]) A. A., S. 433 f.

und erzählt von seiner »Fahrt». Auf dem Scheiterhaufen repräsentiert eine riesige Geistermaske den Schamanen.

Bei den Kupfer-Eskimos der Gegenwart hat Knud Rasmussen keinen Glauben an eine grössere Seelenfahrt des Schamanen angetroffen:[46]) »They have no tradition of shamans having visited the moon or the Land of the Dead; yet they have heard tell that helping spirits have been able to travel there.» Aber in den alten, heutzutage z. T. nicht verstandenen Geisterliedern der Schamanen kann man doch Züge aufdecken, die auf eine mit Hilfe der Geister unternommene Seelenfahrt des Schamanen hindeuten. So heisst es in Rasmussens Lied Nr. 17:[47]) »How her up there One desires to see? — The woman up there — arrâ. — Keeps hovering The man that which is under him — arrâ — Have you been over to look at it?» Hier ruft der Schamane alle »supernatural forces, spirits, the Mother of the Sea Beasts, and the weather spirit, all together as one.» [48]) Man könnte erraten, dass der Schwebende der Hilfsgeist ist und der Mann unter ihm der Schamane; dieser ist es wohl auch, der sich danach sehnt, die überirdischen Wesen zu erblicken. Deutlicher heisst es in Nr. 19:[49]) »Let me get up, Let me get up! Spirits they there among them Let me get up!.... Someone wants to raise me up, Yes, there is someone who wants to raise me up!» Dies kann in einem alten Geisterlied wohl nur bedeuten, dass der Schamane die Hilfsgeister bittet, ihn zur Seelenfahrt emporzuheben, und dass schon einer der Geister sich darum bemüht hat.

Unverkennbar haben wir es mit der Seelenfahrt in Begleitung der Hilfsgeister mehrmals in Erzählungen der Netsilik-Eskimos zu tun. Einer ihrer Schamanen, Samik, berichtete Knud Rasmussen: »I am a shaman myself, but I am nothing compared with my grandfather Titqatsaq. He

---

[46]) Rasmussen, Intellectual Culture of the Copper Eskimos, S. 33.
[47]) A. A., S. 172 f.
[48]) A. A., A. St., Fussn. 1.
[49]) A. A., S. 174 f.

lived in the time when a shaman could go down to the mother of the sea beasts, fly up to the moon or make excursions out through space (lilmArtɔrtɔq). My grandfather was from Netsilik Land; he was very fond of going out on spirit flights, and once when he was out there he met another great shaman from Utkuhikjalik, a man named Muraoq, who was also out on a spirit flight. They met far out over the sea ice, about midway between their villages. When the two met, Muraoq spread out his arms like a bird gliding on its wings, but he was incautious and came so close to Titqatsaq that they collided in the air; they crashed together so violently that Titqatsaq fell down on the ice. He lay there without being able to move until Muraoq turned back and got his helping spirit to help him up again.» [50]) Dann stiess der so aufgeholfene Schamane in der Luft wieder den anderen hinunter und liess ebenfalls seinen Hilfsgeist ihn wieder erheben.

Eine wirkliche lebende Seelenfahrtseance im eurasiatischen Stil finden wir aber erst bei den Iglulik-Eskimos. Knud Rasmussen hat uns eine gute Beschreibung von einer Seelenreise gegeben, die ein Schamane dieses Volkes mit Hilfe seiner Hilfsgeister zur grossen Mutter der Seetiere, Takánakapsâluk, vornimmt, um bei Not und Hunger ihren Zorn zu beschwichtigen, so dass die Menschen wieder Fang machen. [51]) »The shaman sits for a while in silence, breathing deeply, and then, after some time has elapsed, he begins to call upon his helping spirits, repeating over and over again: ... 'the way is made ready for me; the way opens before me!' Whereat all present must answer in chorus: ... 'let it be so!' And when the helping spirits have arrived, the earth opens under the shaman, but often only to close up again; he has to struggle for a long time with hidden forces, ere he can cry at last: 'Now the way is open'. And then all present must answer: 'Let the way be open before him; let there be way for him'.

---

[50]) Rasmussen, The Netsilik Eskimos, Rep. 5 Thule Exp. VIII: 1—2, S. 299 f.

[51]) Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Ekhimos, Rep. 5 Thule Exp. VII: 1, S. 124 ff.

And now one hears, at first under the sleeping place: 'Halala — he — he — he, halala — he — he — he!' and afterwards under the passage, below the ground, the same cry: 'Halele — he!' And the sound can be distinctly heard to recede farther and farther until it is lost altogether. Then all know that he is on his way to the ruler of the sea beasts. Meanwhile, the members of the household pass the time by singing spirit songs in chorus, and here it may happen that the clothes which the shaman has discarded come alive and fly about round the house, above the heads of the singers, who are sitting with closed eyes. And one may hear deep sighs and the breathing of persons long since dead; these are the souls of the shaman's namesakes, who have come to help... This sighing and puffing sounds as if the spirits were down under water, in the sea, as marine animals... An ordinary shaman will, even though skilful, encounter many dangers in this flight down to the bottom of the sea; the most dreaded are three large rolling stones which he meets as soon as he has reached the sea floor.» So kommt er endlich auf den breiten Schamanenweg[52]) zum Haus des Geistweibs. »In the passage leading to the house lies Takánakapsâluk's dog stretched across the passage taking up all the room... It is dangerous to all who fear it.» Jetzt muss der Schamane eintreten zum grossen Weib, die den Tieren den Rücken als Zeichen des Zorns kehrt, und ihr von den Sünden der Menschen zottiges Haar kämmen, um sie zu beschwichtigen. Hier begegnet ihm die dritte Gefahr: »As the shaman moves towards her, Isarrataitsoq, her father, tries to grasp hold of him.» So nimmt er die Frau bei der Schulter, kämmt ihr Haar und beschwichtigt sie. »It is then time for

---

[52]) »A broad, trodden path, the shamans' path», der Weg der Seelenfahrt-Ekstase, vgl. den langen, geraden Tunnel unters Meer in der Sednafahrt, den Weg, den die lange, gerade Schnur bei den Jakuten als Ekstaseweg durch die Lüfte symbolisiert, die Činvat-Brücke im Iran, die für die treue Seele sehr breit wird (siehe z. B. Nyberg, Irans forntida religioner, S. 202) oder die haarschmale Brücke in der altaischen Unterweltfahrt (vgl. oben, S. 127).

the shaman to return to his fellows up above, who are waiting for him. They can hear him coming a long way off; the rush of his passage through the tube kept open for him by the spirits comes nearer and nearer, and with a mighty 'Plu — a — he — he' he shoots up into his place behind the curtain.»

So ergibt sich also für diese interessante Seance etwa folgende Gliederung: 1) Die Hilfsgeister werden gerufen, und es geben sich zuerst allerlei Meerestiere, danach auch Seelen Verstorbener zu erkennen; 2) Die Hilfsgeister kommen herbei und verschaffen dem Schamanen in vereinter Arbeit einen Tunnel durch die Erde hinab zum tiefsten Meeresgrund; 3) der Schamane begibt sich (zusammen mit Hilfsgeistern?) auf die Fahrt zum Grossen Weibe, das unter dem Meere wohnt; 4) im Zusammenhang mit den verschiedenen ihm dort unten begegnenden Gefahren wird nichts von einer Hilfeleistung der Hilfsgeister erwähnt, und ihre Funktion scheint sich hauptsächlich in dem Offenhalten des Tunnels für die Hin- und Rückfahrt zu erschöpfen; 5) nach Erfüllung seiner Mission kehrt er zurück, wobei ihm die Geister den Weg wieder freimachen.

Die Beschwichtigung des Meeresweibes, die sogenannte Sedna-Zeremonie, fusst bei den in Baffin-Land siedelnden wie bei den Kupfer-Eskimos auf einer andern Ideologie: Hier versucht man das Meeresweib durch Herstellen einer Grube im Erdboden heraufzulocken, wonach bei den Kupfer-Eskimos der Schamane mit ihr ringt und ihr das Haar kämmt;[53]) im Baffin-Land dagegen versucht man sie mit Harpune und Speer zu töten.[54]) Die Netsilik-Eskimos kennen verschiedene Methoden und Ideologien: »Some shamans are content to let their helping spirits work for mankind, they themselves remaining in their houses summoning and conjuring in a trance, whereas others rush down to her themselves to fight her, to overcome her and appease her. But there are also

[53]) Rasmussen, Intellectual Culture of the Copper Eskimos, S. 25 ff.
[54]) J. W. Bilby, Among unknown Eskimo, S. 210 ff.

some who draw Nuliajuk herself up to the surface of the land.» [55])

Die klassische Seelenfahrt-Erzählung unter den Eskimos von Baffin-Land ist die von »the flight to the moon», die in einer Tradierung bei den Oqomiut und Akudnirmiut von Franz Boas ausführlich wiedergegeben wird. [56]) »A mighty angakoq, who had a bear for his tornaq, resolved to pay a visit to the moon. He sat down in the rear of his hut, turning his back toward the lamps, which had been extinguished. He had his hands tied up and a thong fastened around his knees and neck. Then he summoned his tornaq, which carried him rapidly through the air and brought him to the moon. He observed that the moon was a house, nicely covered with white deerskins, which the man in the moon used to dry near it. On each side of the entrance was the upper portion of the body of an enormous walrus, which threatened to tear in pieces the bold intruder. Though it was dangerous to pass by the fierce animals, the angakoq, by help of his tornaq, succeeded in entering the house.» Drinnen sitzt eine schöne Frau, die Sonne, die gleich ihr Feuer auslöscht, und der Mondmann kommt ihm freundlich entgegen und warnt ihn, bei dem grotesken Tanz seiner schleusslichen Frau nicht zu lachen, wenn er sein Leben behalten will. Sie kommt herein und tanzt, und im letzen Augenblick erinnert sich der Schamane der Warnung und eilt hinaus. »The man cried after him, 'Uqsureliktaleqdjuin' ('Provide yourself with your large white bear tornaq'). Thus he escaped unhurt.... During his visit to the moon his body had lain motionless and soulless, but now it revived. The thongs with which his hands had been fastened had fallen down, though they had been tied in firm knots. The angakoq felt almost exhausted, and when the lamps were relighted he related to the eagerly listening men his adventures during his flight to the moon.» Hier ist der Hilfsgeist nur einer, aber er spielt eine grössere Rolle

---

[55]) Rasmussen, The Netsilik Eskimos, S. 226.
[56]) Boas, The Central Eskimos, S. 598 f.

als die vielen in der Unterweltfahrt des Iglulik-Schamanen. Zuerst trägt der Bär den Schamanen zum Mond empor, sodann verteidigt er ihn gegen die Walrossmonstra am Hauseingang, zuletzt schützt er ihn gegen das Mondweib und auf der Rückfahrt.

Aus den alten Berichten der Missionare von dem jetzt längst erloschenen Schamanismus der grönländischen Westküsteneskimos geht hervor, dass auch hier die Hilfsgeister von verschieden hohem Rang und verschieden grosser Macht waren. Der bedeutendste scheint der grosse Tornarsuk zu sein. 1871, 150 Jahre nach der Missionszeit, gibt Rink eine Beschreibung von einem Herbeirufen des Tornarsuks: »Derpaa istemmede Tilhørerne en Sang, og naar denne var forbi, begyndte Angakokken sin Paakaldelse, ledsagende sin Stemme med Trommen og Rasleskindet. Ankomsten af en Tornak bemærkedes af Tilhørerne deels ved en særegen Lyd, deels som en Lysning eller Ild.... hørte man Angakokken spørge, og derpaa en Stemme ligesom udenfra svare, og der siges at denne Stemme i enkelte Tilfælde kom fra Tornarsuk selv.« [57]) Von der Rolle Tornarsuks nach dem Herbeirufen erzählt 1767 der Missionar H. Chr. Glahn: »Det er ham, som enten selv eller vid Tornak geleyder Angekokken paa sine Reyser igiennem Luften, Vandet og Afgrunden, giver ham Tilstanden i Himmelen, paa Jorden og under Jorden tilkiende, og hielpe (sic) ham især at overvinde den Helvedes Gudinde som holder Sælene ligesom fængslede hos sig.« [58])

Bei den Polareskimos ist heutzutage ebenso wie bei den Westgrönländern die Kunst, Seelenfahrten vorzunehmen, fast verschwunden. Aber »engang kunde man ogsaa hos dem fare baade til Himlen og ned under Havet paa Sjæleflugt; man kunde afflaa sig sit eget Skind og trække det paa igen, og man kunde i mange Menneskers Paahør i Husene lade Aanderne holde Stævne for slukkede Lamper, ganske som paa Østkysten. Nu

---

[57]) H. Rink, Eskimoiske Eventyr og Sagn, Supplement, Khvn. 1871, S. 202 f.

[58]) Aus Glahns Dagbøger, zit. nach Thalbitzer, Eskimoernes kultiske Guddomme, Khvn. 1926.

er den Kunst død sammen med de gamle.» [59]) Dass bei einer Seelenfahrt, z. B. zum Himmel empor, die Hilfsgeister dem Angakoq behilflich waren und ihn wie bei den Kupfer-Eskimos in die Luft emportrugen, daran braucht man nicht zu zweifeln. Knud Rasmussen hat geschildert, wie der Geistermahner Krisunguark nach Singen eines Geisterliedes den Geist eines Verstorbenen in der Luft erblickt und wie der Geist ihn dann zu sich ruft: »I et vildt og forvirret Tempo istemte han en Aandevise, som han maatte afbryde for hysterisk Krampegraad.... 'Se, se! — he, he! Ser du ikke der lige foran os, han er her for at hente mig; det er den store Mîjuks Aand, — ja, ja! Jeg kommer! det skal ikke vare længe!' raabte han ud i Luften. 'Ser du ikke, at han peger op mod Himlen?'» [60])

Von den ostgrönländischen Angmagssalik-Eskimos, bei denen noch vor 50 Jahren der grosse Schamanismus voll und stark lebte, haben wir in dem völkischen Traditionsschatze ausserordentlich gute Beschreibungen der schamanistischen Seelenfahrt mit Hilfe der Hilfsgeister. Zusammenfassend sagt Knud Rasmussen: »Fordrer Opgaven ... en Aandeflygt til fjernere Steder under Ledsagelse af Hjælpeaanderne, maa dog en Hjælpeaand blive tilbage i Huset i hans [des Schamanen] Sted og ikke forlade det, før Aandeflugten er endt. Under denne Aandeflugt foretager Aandemaneren lange Rejser gennem Himmelrummet; der er dem, som mener, at det er hans Sjæl og Aand, der løsriver sig fra Legemet, som bliver tilbage, medens andre antager, at ogsaa hans Legeme foretager denne Flugt; men saa maa han helst have bundet Vingerne af en Tejst til sine Skulderblade. Det er særlig i Tilfælde af Sygdom og Sjæleran, at disse Aandeflugter foretages. Et Menneske bliver som foran omtalt sygt, naar en af Sjælene ranes gennem Trolddom enten af en anden Aandemaner eller ogsaa af et ondt Menneske. Det gælder da for Aandemaneren om at finde ud af, hvor den Sjæl har siddet,

---

[59]) Rasmussen, Nye Mennesker, Mindeudgave III, S. 117.
[60]) Rasmussen, Nye Mennesker, Mindeudgave III, S. 80.

som er bleven røvet, og hvor den er bleven bragt hen. Dette faar han at vide gennem sine Hjælpeaander. Det er som Regel paa fjerne, afsides Steder, ofte langt inde paa Indlandsisen, og han maa da i Nattens Løb flyve derop og hente den tilbage inden Daggry.»[61]) Die Hilfsgeister haben also hier die doppelte Aufgabe: Teils stellen sie die Ursache der Krankheit fest, was für eine Seele fortgeraubt worden ist und wohin sie geführt worden ist, teils begleiten sie den Schamanen auf seiner Seelenfahrt auf der Suche nach der weggenommenen Seele.

Von einer schamanistischen Seelenfahrt zum Totenland droben im Himmel erzählt eine Angmagssalikertradition Folgendes: Der Schamane bereitet den Akt vor. »Saa blev der mørkt inde i Huset, og han begyndte at tilkalde sine Hjælpeaander. Før der endnu var bleven helt mørkt i Huset, begyndte Trommen allerede at gaa af sig selv; det er altid Tegn paa, at det er en stor Aandemaner, der besværger, naar Troldtrommen bliver levende, endnu før Forberedelserne til Besværgelsen er helt afsluttede. Da det var bleven helt mørkt, hørte man de forskellige Hjælpeaander komme. Nogle var store og vældige og traadte tungt i Jorden, saa det gungrede under dem; de talte med dyb Bas, og deres Stemmer lød som Raab. Andre talte med smaa, tynde Kvindestemmer, og man kunde høre, at de var smaa og lette til Bens. Da alle Hjælpeaanderne var samlede, kunde Aandeflugten begynde.... Man farer op til Himlen ved at flyve ud til Horisonten paa det Sted, hvor Jord og Himmel mødes; herfra kravler man op i Himlen. Da Aandemaneren naaede derud, stødte han paa en Trappe med tre Trin, tre meget høje Trin; saa høje var de, at man kun med Nød og næppe kunde naa fra det ene til det andet. Der rislede Menneskeblod ned over dem, og det flydende Blod gjorde dem meget glatte... Aandemaneren steg med Besvær og stor Livsfare op ad de glatte, rindende Trapper og kom ud paa en udstrakt Slette, Himlens store Slette.» Hier begegnet der Schamane seinem verstorbe-

[61]) Rasmussen, Myter og Sagn fra Grønland I, S. 19 f.

nen Vater. »'Aa, du er bleven Aandemaner', sagte Faderen og saa i det samme hans Hjælpeaander... Ajarqissâq hedder en gammel Hjælpeaand, som plejer at føre an, naar en Aandemaner foretager en Aandeflugt til Himlen. Han gaar i arv fra den ene Aandemaner til den anden, og da de alle skal se Himmelsletten, bliver han efterhaanden velkendt med alle Steder heroppe. Derfor var det nu ogsaa ham, der førte dem omkring fra det ene Sted til det andet sammen med Aandemanerens gamle Fader... Og straks begav Avggo sig paa Hjemvejen, thi det var allerede nær Daggry. Hjemfarten gik let og hurtigt, og ingen Steder fandtes de Forhindringer, der havde voldt ham saa meget Besvær paa Udvejen.» [62])

Von einer Seelenfahrt ins unterirdische Totenland erzählt ein anderes Märchen: »Dagen kom, og Hjælpeaanderne tilkaldtes under Aandemaning i Mørke». Nur der alte Haupthilfsgeist will nicht erscheinen, weil er weiss, dass wenn die Fahrt zum Totenland jetzt stattfindet, der Angakoq später nie die Meeresmutter besuchen kann. Avggo will aber nicht weichen, und so kommt auch der Hauptgeist. »Saa lettede hans Aand sammen med alle Hjælpeaanderne og for ned mod Havet, der aabnede sig for dem. Aandemaneren fortalte senere, at det var, som om en Sti aabnede sig for dem gennem Havet... Endelig naaede de frem til Grænsen mellem Havet og Landet under Havet, men Skellet her dannedes af en skummende Elv, der kun kunde passeres, naar man sprang hen over nogle store, spidse Sten, som var helt bedækkede med vaade Tangplanter og syntes saa glatte, at ingen turde vove sig ud paa dem. Men Ajarqissâq, der aldrig var bange, sprang straks ud paa dem, balancerede over og kaldte paa de andre. Alle Hjælpeaanderne fulgte efter, og tilsidst stod Avggo alene tilbage uden at turde vove Springet». Der Haupthilfsgeist Ajarqissâq ermuntert ihn aber und sagt, dass wenn er jetzt nicht den Sprung wagt, er in späteren Seelenfahrten nie weiter kommen soll. »Saa sprang Aandemaneren da ud paa Stenene, og til hans store Forbavselse viste

[62]) A. A., S. 72—77.

det sig nu, at Tangen slet ikke var glat, men kunn saa saaledes ud.» In der Unterwelt wird der Angakoq über vieles unterrichtet. »Da Andemaneren havde faaet dette at vide, tiltraadte han sin Tilbagerejse sammen med sine Hjælpeaander og naaede vel tilbage til sit Hus, uden at mærke noget til alle de Besværligheder, han havde haft paa Udturen.» [63])

Von einer Seelenfahrt zum Mond erzählt ein drittes Märchen aus Angmagssalik: »Engang da Fuldmaanen skinnede ned over Landene, meddelte Aandemaneren Migssuarniánga sine Bopladsfæller, at han vilde holde Besværgelser og foretage en Aandeflugt til Maanen. Mange Mennesker strømmede til for at være til Stede i Huset, og man slukkede Lamperne. Da det var bleven mørkt, kom alle Hjælpeaanderne til Stede og for siden bort med Aandemaneren, medens en gammel Hjælpeaand blev ladt tilbage i hans Sted. Den gamle Hjælpeaand laa ganske stille paa Gulvet paa det Sted, hvor Aandemaneren var bleven bagbundet, og medens Tilhørerne ventede, holdt han dem i Aande ved nu og da at meddele, hvor langt Aandemaneren var naaet paa sin Maanerejse.» Sie fuhren durch die Horizontlinie auf die Himmelsebene hinaus. »Tunuviat hed en af Migssuarniángas Hjælpeaander, en gammel og erfaren Aand, som ofte havde været oppe paa Maanen. Han sagde: 'Denne Gang tror jeg, vi er kommen bag paa Maanen; det hænder ellers aldrig, at man overrasker Maanemanden'.» Die Hunde bellen die Gäste an. »Ogsaa inde i Husgangen laa der en stor, farlig Hund paa Vagt, og den var meget vanskelig at slippe forbi». Genau wie der Angakoq, der Sedna besucht, ihr Haar kämmt, um sie zu beschwichtigen, und dadurch Fangbeute für die Menschen erhält, so machen jetzt die Gäste auf dem Mond die Stube des Mondmannes sauber. »Aandemaneren og hans Hjælpeaander gav sig straks til at gøre rent; overalt flød det med Skarn, men efterhaanden som det blev samlet og kastet ud, blev det til Dyr, til Fangstdyr altsammen.» Der Mondmann sucht immer zuerst

---

[63]) A. A., S. 78—81.

den Besucher ins »schwarze Meer» hinabzuwerfen. Eine andre Gefahr bilden die grossen Haufen von Hundeexkrementen, die niederzufallen drohen, wobei der Gast unter ihnen begraben würde.[64])

Ein ostgrönländischer Schamane hat auch die Fähigkeit, wegen Mangel an Fangbeute Ímap Ukûa, die Mutter des Meeres, zu besuchen oder zu Asiaq, die über das Wetter gebietet, hoch in die Luft zu fahren. Der Angakoq Uitsataqángitsoq, »der Blinde», wollte die Mutter des Meeres besuchen und führte eine Geisterbeschwörung aus: »Saa rejste 'den blinde' til Havets Moder, idet han nøje fulgte de dødes Vej.» Daher biegt er links in einen Weg ein. »Den var lang, og det varede længe, og alle hans Hjælpeaander fulgte med ham.» Dann gelangen auch diese auf ihrer Fahrt zu den drei glatten Steinen im Flusse: »alle hans Hjælpeaander var ovre paa den anden Side; da først gjorde han selv et Forsøg, sprang uden at falde og kom vel over.» Beim Hause der Mutter »standsede hans Hjælpeaander ham og talte saaledes til ham: 'Saa snart du kommer ind til Havets Moder, maa du øjeblikkelig springe ind paa Livet af hende og straks gribe fat i hendes Haar.» Sonst wird er in die Finsternis geworfen. Er tut nach dem Geheiss der Geister und ringt furchtbar mit Ímap Ukûa: »Under hele Slagsmaalet klappede hans Hjælpeaander Kvinden paa Ørerne, idet de sagde: 'Vær dog rolig, vær dog stille, han kommer jo kun for at rense dig, for at rede dit Haar og lyske dig for Utøj.'» So geht denn alles gut ab; er kämmt die Frau, und aus dem Schmutz und den Läusen wird Meeresfangbeute. Auf der Rückfahrt stellen sich ihm keine Hindernisse entgegen, und das Tier, das er nachdem selbst erlegen wird, lacht ihm zu.[65])

Dem Schamanen, welcher zu Asiaq hinauffuhr, wurden zuerst die Arme hinten zusammengebunden, aber die gerufenen Geister schlugen trotzdem die Trommel: »Trommestikkerne slog paa Tarmskindet, saa det drønede i Huset; det var

[64]) A. A., S. 81 ff.
[65]) A. A., S. 95 ff.

Aanderne, der gjorde dette, og det var Tegn paa, at Ajak var en meget stor Aandemaner....» So stach ein Mann »sin Langfinger ind i Rumpen paa ham; han stak den ind og trak den meget hurtigt ud igen. Dette gjorde han, for at Sjælen under Aandeflugten kunde have en meget stærk Fart paa. Man bandt derefter Vingerne af en Tejst fast paa Ryggen af ham; alle Aandemanere har en Tejst til Hjælpeaand, og den hjælper dem til at flyve gennem Luften og foretage Aandeflugter. Derpaa slukkede man Husets Lamper, og der blev mørkt. Straks begyndte Troldtrommen at bevæge sig, Trommestikkerne slog paa den, saa det drønede, og Aanden forlod Legemet, fløj ud af Huset og bort gennem Luften, ledsaget af alle Hjælpeaanderne. De fløj ind over Land, længere og længere ind over Land, ind mod Indlandsisen, indtil de kom til et Hus. Her gik de op paa Taget og kiggede ned gennem Husets 'Næse'.» Der kleine Hilfsgeist Ijajiuatsiaq, »en meget lattermild lille Dværg», lachte aber darüber, was er sah, wobei Asiaq die Besucher entdeckte. »Ajak og hans Hjælpeaander gik nu ind i Huset» und sagten was sie wollten. Zuerst wurden sie gut bewirtet mit allerlei Leckereien. »Af Hjælpeaanderne spiste den lille lattermilde Dværgtrold syltede Planter, Ingerssuit spiste Hvalskind, og Indlandsboerne tørret Kød; saaledes spiste enhver det, han var vant til». Danach sagen der Schamane und die Geister zusammen, was für ein Fellstück sie schütteln soll, um Schnee oder Regen fallen zu lassen: »Aandemaneren og hans Hjælpeaander sagde» etc. So haben sie Regen erhalten und können nach Hause fahren: »Aandemaneren og hans Hjælpeaander begav sig nu paa Hjemvejen.» [66])

Den ostgrönländischen Berichten wurde deshalb so breiter Raum gewährt, weil unter ihnen einige der allerbesten authentischen Darstellungen von der Rolle sind, welche die Hilfsgeister bei der schamanistischen Seelenfahrt spielen. Nach den angeführten Beispielen dürfte die in Ostgrönland übliche Seelenfahrt-Seance etwa folgenden ideologischen Auf-

---

[66]) A. A., S. 101 ff.

bau haben: 1) Während die Lampen gelöscht werden und der Schamane hintergebunden wird, beschwört der Schamane die Geister; ist er ein grosser Angakoq, so erscheinen sie fast sofort. Unter ihnen können folgende Kategorien unterschieden werden: a) Eine Grill-Lumme oder Teiste, die dem Schamanen zum Fliegen verhilft, d. h. die seinem Körper oder seiner Seele rein mechanisch die Fähigkeit gibt, durch die Luft zu fahren; b) kleine, leicht schreitende Geister mit dünnen weiblich charakterisierten Stimmen, z. B. der kleine lachende Zwerg; c) grosse und mit grober und lauter Stimme begabte Geister, Märchentrolle aus dem Inlandseis; d) ein besonders mächtiger Geist, der mit besonderen Kenntnissen ausgerüstet und daher der Führer während der Fahrt ist; möglicherweise, nämlich wenn die Fahrt aus Unklugheit unternommen wird, versagt er sein Erscheinen,[67]) stellt aber seine Mithilfe zur Verfügung, wenn er einmal herbeigekommen ist; e) ein alter Geist, oft ein solcher mit verzerrtem, epileptisch-verzücktem Mund; er bleibt im entseelten Körper des Schamanen zurück und bewacht sowohl ihn wie die Zuhörer; wie wir oben gesehen haben,[68]) ist das Vorhandensein dieses Geistes für die Zuhörer einfach die Erklärung des Umstandes, dass der Schamane auf einer Seelenfahrt begriffen ist, aber doch währenddessen gelegentlich mit seiner, wenn auch veränderten, Stimme körperhaft in der Hütte spricht oder wirkt; bisweilen, wie in der Sage von der Mondfahrt, kann es vorkommen, dass dieser spezielle »Schutzgeist» etwa die gleiche Funktion ausübt wie die beiden bewachenden *Shjarak*-Frauen in der Lappen-Seance, nämlich über die Fahrt des Schamanen berichtet. — 2) Nach der Ankunft der Geister geht die Fahrt sofort vonstatten, sie begleiten den Schamanen und leisten ihm beim Fliegen Hilfe; — 3) Vor Anlangen am Ziel der Fahrt begegnen dem Zug viele Hindernisse, die der Schamane mit Hilfe der Geister überwindet. Jedoch ist hier die Tätigkeit der Geister wenig

---

[67]) Vgl. A. A., S. 78.

[68]) Vgl. oben S. 205.

eingreifender Art: Sie tragen den Schamanen nicht über die glatten Steine hinweg, sondern gehen ihm nur voraus und geben ihm in ermunternder Weise Anleitungen für sein Verhalten; das Haupthindernis sind häufig glatte Steine, hohe und glatte Treppenstufen od. ähnl., wo der Schamane keinen festen Boden unter den Füssen ahnen kann, ausserdem stellen auch gefährliche Hunde, Exkrementhaufen usw. Hindernisse dar; — 4) Am Endziel treten noch gefährlichere Hindernisse auf: Der Mondmann oder die Meeresmutter will ihn zu Boden werfen; hier beteiligen sich die Geister etwas aktiver: Sie beruhigen das Weib und erteilen dem Schamanen Ratschläge für sein Verhalten; — 5) Während der ganzen Fahrt gehen die Geister keinen Schritt vom Schamanen, halten sich stets in seiner nächsten Nähe; — 6) Nach Erfüllung der Aufgabe — was hier ebenso wie bei den Jukagiren mit Hilfe der Geister geschieht (sie helfen ihm bei der Säuberung der Stube des Mondmannes) — kehren sie alle heim, wobei sich die Geister ebenfalls noch in seiner unmittelbaren Nähe halten; hierbei treten keine Hindernisse auf. — Unsere aus Ostgrönland herrührenden Beispiele spiegeln den allgemeinen Gedanken der Bedeutung der Hilfsgeister besonders gut wieder: Ohne sie ist eine Seelenfahrt überhaupt nicht möglich; sie geben dem Schamanen das Vermögen zu fliegen, weisen ihm den Weg, sind ihm bei Überwindung der Hindernisse behilflich und geleiten ihn schliesslich zurück. Gleichwohl tun sie nicht *alles:* Der Schamane kann grosser eigener Fähigkeit nicht entraten, sein Mut und seine persönlichen Kräfte sind von ausschlaggebender Bedeutung. Vor allem aber: Der Schamane selbst ist die führende Intelligenz der Fahrt, der *spiritus rector,* er bestimmt selbst Weg und Ziel der Fahrt, antwortet selbst auf die ihm von Begegnenden gestellten Fragen und tut selbst die Hauptarbeit. Den Geistern liegt die Hilfe ob in all dem, was eben ein Mensch wegen seiner unvollkommenen Natur und geringen Erfahrung nicht wissen oder ausführen kann; darin liegt Berechtigung und absolute Notwendigkeit ihrer Tätigkeit.

Es hat auch den Anschein, als ob die Idee der vogelflug-

ähnlichen Seelenfahrt des Schamanen durch die Lüfte dem sogen. Vogeltypus des asiatischen Schamanenrocks zugrunde läge. Dieses Erscheinungsbild ist ganz oder wenigstens vorwiegend hocharktisch, nord-zentralsibirisch: Bei den Jakuten sind dem Vogelrock Eisenabbildungen verschiedener Vögel sowie ein ganzes aus Eisen hergestelltes (Menschenvogel)-Gerippe angenäht;[69] bei den Jenisseiern endet der Rock in einem besonders deutlichen Vogelschwanz;[70] bei den Tungusen hat er Vogelschwanz und Flügelärmel;[71] bei den Golden treffen wir einen andern Typus an, der bisweilen mit Vogelfedern besetzt ist.[72] Der mongolische Schamane hat 'Flügel' an den Schultern und wird beim Anlegen der Tracht in einen Vogel verwandelt.[72a] Der altaische, Minusinsk-tatarische, telengitische, sojotische und karagassische Schamane nimmt mit der Tracht die Gestalt eines grossen Uhu an.[72b] Ohne näher auf die Frage einzugehen, ob sich hinter diesem Tiergewand alte totemistische Vorstellungsreihen verbergen,[73] drängt sich einem doch der Gedanke auf,

---

[69]) Troščanskij (Evol. černoj very u jakutov, S. 135 f.) findet auf verschiedenen jakutischen und lamutischen Trachten Gerippen und Körperteile eines fliegenden Menschen, d. h. eines verstorbenen grossen Schamanen. Diese Vogelmenschentracht wirkt als ein *ongon*, der das Vermögen des Fliegens verleiht; vgl. Širokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, S. 296; Seroševskij, Jakuty I, S. 634; Harva, Die rel. Vorst. der altaischen Völker, S. 310 ff.; Czaplicka, Aboriginal Siberia, S. 217 f.; Stadling, Shamanismen i norra Asien, S. 75 ff.

[70]) Anučin, Očerk šamanstva u jenis. ostjakov, S. 67 ff. (Abb. 73, 74); vgl. Nioradze, Der Scham. bei den sib. Völkern, S. 61, 64.

[71]) Psychomental Complex of the Tungus, S. 288, 296; vgl. Stadling, A. A., S. 76: »tofsarna på ärmarna beteckna gladans vingar».

[72]) Psychomental Complex of the Tungus, S. 296 (nach Lopatin).

[72a]) Živaja Starina 1916. Vyp. I, Žurn. zasedanija Otd. Etn., S. 31 (Jochelson).

[72b]) Harva, Die rel. Vorst. der alt. V., S. 504 ff.

[73]) Es würde zu weit führen, hier alle mit der Schamanentracht zusammenhängenden Fragen zu entwickeln. Vgl. hinsichtlich des totemistischen Problems besonders Uno Holmberg-Harva, The Shaman Costume and its Significance. Ann. Univ. Fenn. Aboens. B: 1, 2, Turku 1922; Derselbe, Siberian Mythology, The Mythology of all Races IV: 2, S. 512 ff.

dass diese Tracht für den Schamanen mehr als ein gewöhnliches Kleid bedeuten muss: Er tritt in den Vogelrock gleichsam wie in eine Art neuen Körper ein. So sagt Kai Donner: »Sjamanen själv far ju icke till andevärlden, d. v. s. 'köttet' far icke dit, men väl hans själ i den stomme av järn han är iförd.» [74]) Der Vogelkörper erleichtert rein mechanisch den Flug in die Luft empor ebenso wie die Vogelflügel, die auf dem Rücken des ostgrönländischen Schamanen festgebunden wurden. Und Širokogorov meint: »...the bird-costume is used by the shamans when they go to the upper world, and when they need a light flying body, like that of birds. They say it is easier to go, when the costume is light.» [75]) Auf der Tracht befinden sich fast immer magisch kraftverstärkende Bilder von Hilfsgeistern, aber die Tracht selbst ist kaum anzusehen als ein Kleidungsstück, das Geister oder Hilfsgeister versinnbildlichen soll. Jedoch spielt sie beim Flug zusammen mit den Hilfsgeistern eine mitwirkende Rolle. [76]) Sehr klar tritt einem die ganze Vorstellungsreihe vor Augen auf dem jakutischen Bild von der Himmelsfahrt des Schamanen mit dem Opfertier: Zuerst fliegen die Vögel und weisen den Weg, dann kommt das Tier, hernach die Trommel und am Schluss der Schamane in seiner Vogeltracht, eben kraft dieser und seines *ämägäts,* der ihn beschützt oder in ihn gefahren ist, sich in die Lüfte erhebend. Wie ein Vogel- oder Gänsestrich fliegt das Ganze schräg zum Himmel hinauf, symbolisch-magisch dargestellt durch ein schräg aufwärts durch die Himmel zeigendes weisses Band. Ebenso erheben die Hilfsgeister den jukagirischen und jenisseischen Schamanen, an seine Vogeltracht fassend, und tragen ihn, wie der Wind den Vogel trägt, hoch in die Luft. Die Altaierschamanin Kanā flog, als sie die Tracht angezogen hatte, hoch in die Luft hinauf und kam zu den Berggeistern. [76a]) Die Ahnenmutter der Chorinschen Burjäten war

---

[74]) Sibirien, S. 235.

[75]) Psychomental Complex, S. 296.

[76]) »Die Haut eines Menschenvogels» (Stadling, A. A., S. 76).

[76a]) Anochin, Mat. po šam. u altajcev, S. 131.

eine Schwan, deren Federtracht ihr fortgenommen war; sofort als sie diese wiederfand und anlegte, flog sie gleich in die Luft hinauf[76b]) (vgl. die altnordische *Vǫlundr*-Legende etc.) Für Unterweltfahrten ist natürlich die Vogeltracht weniger geeignet.

Dass eine Inspirations- oder Besessenheits-Seance durch Anwesenheit eines inspirierenden oder eingetretenen Geistes erklärt wird, kann ja kaum wundernehmen. Vielleicht aber hätte man von der grossen arktischen Seance, wo die Seele während des tiefen Trance-Zustandes des Körpers durch die Weltenräume fliegt, annehmen können, dass sie weniger der Erklärung durch Hilfsgeistern bedürfe. Doch gebe ich mich der Hoffnung hin, dass die obigen Ausführungen — die gerade zu diesem Zweck besonders weit ausholend gestaltet sind — das Gegenteil bewiesen haben, dass nämlich die Hilfsgeister mit dem Ideenkomplex der arktischen Seelenfahrt genau so eng wie mit demjenigen der Besessenheit oder Inspiration zusammengehören. Beide Komplexe sind arktisch, aber nur die Seelenfahrt ist *typisch* arktisch. Der Gedanke der Hilfsgeister ist, wie wir bereits gezeigt haben, unverkennbar hocharktisch und hängt sowohl mit der Besessenheit der »arktischen Hysterie» wie mit der Seelenfahrt der hocharktischen Schamanen-Seance zusammen. Diesen engen Zusammenhang zwischen Flug und Geistern hat offenbar auch Meuli eingesehen, wenn er vom Schamanen sagt: »Nur in Begleitung seiner Hilfsgeister geht er auf die Fahrt.» [77])

Verschiedenes über sonstige bei grösseren Seancen vorkommende Geisterbeschwörungen.

Auch wenn bei einer nicht kleinschamanistischen Seance die Seancen-Beschreibung keine deutlich erkennbare Seelen-

---

[76b]) N. N. Poppe, Opisanie mongolskich »šamanskich» rukopisej. Inst. Vost.-ved., Zap. Inst. Vost.-ved. Ak. Nauk, I, 1932, S. 195.

[77]) Scythica, S. 146.

fahrt des Schamanen erwähnt, werden Hilfsgeister zu Beginn der Seance herbeigerufen und treten auf. In einigen Fällen kann man erraten, dass eine Seelenfahrt unter Beihilfe der Geister stattfindet, in anderen geben die Taten und Ereignisse keine Möglichkeit zu solcher Vermutung. Trotzdem seien einige Beispiele aus dem Material herausgegriffen, um das allgemeine Vorkommen und die normgebende Bedeutung der Beschwörung von Hilfsgeistern zu beleuchten, was das Schamanieren im Hocharktikum anlangt.

In dem sogenannten Nærø-Manuskript von Mag. Johan Randulf, 1723, das hauptsächlich auf Th. v. Westens Beobachtungen beruht und in erster Linie von den abergläubischen Gebräuchen der finnmarkischen Lappen handelt, lesen wir über die lappische Geisterbeschwörung u. a. Folgendes: »Naar nu disse Finner ere forsamlet, og Offeret med sædvanlige *Ceremonier* af deris Bønner og Besværelser til den afgud Offeret givis, om *hans Nerværelse hos dem,*[78]) og Bønhørelse i den Sag hvor fore Offeret givis, er bleven dødet» etc.[79]) In derselben Quelle wird an andrer Stelle gesagt: »Af saadanne Field-Engler udvelger da en Finn lige som hand er for *Noyde* til, een eller toe, vel ogsaa undertiden tre eller fire, til sin *Angelus vel Angeli tutelares,* som hand ved sædvanlig *Jougen* kalder naar hand skal foretage noget, besønderlig naar hand vil slaae paa sin Runnebomme eller i andre Maader giøre Forespørsel til Sathan, om hvad det er han vil viide, hvilken da ogsaa strax siunlig indfinder sig hos ham og taler med ham udj menniskelig Gestalt, med røde, blaae, guule, hvide eller grønne Klæder.»[80])

In Isaac Olsens Manuskript »Om Lappernes Vildfarelser og Overtro», das um 1717 verfasst ist, begegnen uns viele Erzählungen davon, wie die Hilfsgeister den künftigen Noiden plagen und sogar töten. Auch finden wir dort Beschreibungen von dem Erscheinen der durch den Noiden während

---

[78]) Kursiviert von mir.
[79]) J. Qvigstad, Kildeskrifter til den lappiske Mythologi I, S. 38.
[80]) Ebd., S. 43 f.

der Seance beschworenen und in verschiedener Gestalt erscheinenden Geister; ein Beispiel dafür: »... og mens hand forretter alt dette, saa skal hand Idelige og altid Joige og Rune og slaa paa Runebommerne, og bruge til hørende instrumenter, Der kommer og En i Et menneskes lignelβe som En stor Herre, meget deilig, og i klæde i dyrebare klæder og vel prydet og sætter sig ned til at faa mad med dem og taller med dem og lærer dem end ydermere» [81]) etc.

Von dem Herbeirufen der Hilfsgeister bei einer samojedischen Inspirations-Seance erzählt M. A. Castrén Folgendes:[82]) »Besvärjelsen börjas dermed, att Schamanen uppstämmer en högtidlig sång, hvari han med mäktiga ord framkallar andarne. Medan sången fortfar, slår Schamanen med trollstickan lätta slag emot hvardera pilskaftet, hvarvid klockorna ljuda i taktmessig klang. De närvarande lyssna med djup andakt till den inspirerade siarens qväde. Så snart andarne framträda, uppstiger Schamanen och utför en med svåra och konstiga kroppsrörelser beledsagad dans. Härunder fortfar han oafbrutet att sjunga och pingla med de små klockorna. Sången innehåller ett samtal med andarne och utföres dels med större, dels med mindre emfas.»

Von den Vorgängen bei einer Geistermahnung der Samojedenschamanen heisst es anderswo bei Castrén:[83]) »Handlingen börjas sålunda att den förnämligare Tadiben slår på sin trumma och qväder några ord med en mystisk, förfärande melodie. Den andra Tadiben [der Assistent] faller genast in, och begge omqväda nu, liksom våra Finska runosångare, desamma orden. Hvarje ord och hvarje stafvelse uttänjas i oändlighet. När man efter en kort prolog börjar samtala med Tadebtsjo [den Geistern], blir den bättre Tadiben ofta stum och slår svaga trumslag. Sannolikt lyssnar han då till Tadebtsjos svar. Emellertid fortfar medhjelparen att omqväda, hvad mästaren sednast sagt. Sedan denne slutat sitt stumma

---

[81]) J. Qvigstad, Kildeskrifter til den lappiske Mythologi, II, S. 89.

[82]) Nordiska resor och forskningar II (Reseberättelser och bref 1845—1849), S. 165 f.

[83]) Reseminnen. Nordiska resor och forskningar I, S. 202.

tal med Tadebtsjo, utbrista begge Tadiberne i ett vildt tjut, trumslagen tilltaga i styrka och orakelspråket afkunnas.»

Wenn ein Renntier dem Samojeden verloren gegangen ist, wird eine kleinere Seance abgehalten, wobei uns Castrén den Text des Geistermahnungsliedes überliefert:[84]) »Om t. ex. en ren gått förlorad, är ceremonien mycket enkel. Tadiben tillkallar först Tadebtsjo, och en Tadibe sade sig härvid begagna följande ord:

Kommen, kommen
Trolldoms andar!
Om J ej kommen,
Jag till er kommer.

Tadebtsjo svara:
Säg i hvilka
Värf du löper,
Hvarför kom du
Vår ro att störa?

Vaknen, vaknen
Trolldoms andar!
Jag till Er kommit,
Vaknen ur sömnen.

Tadiben:
Nyss till mig
Kom en Njenets, (Samojed)
Mig den karlen
Ifrigt plågar;
Hans ren är borta.
Derför har nu
Till Er jag kommit.

På denna anmaning infinner sig, yttrade min berättare, vanligtvis blott en enda Tadebtsjo. Om de komma i mängd, talar den ena på ett, den andra på annat sätt, och Tadiben vet ej hvem han skall tro. Tadiben börjar nu bedja sin tjenste-ande att uppsöka renen.»

Der Text des Liedes ist insofern sehr eigentümlich, als es beim ersten Blick den Anschein haben kann, als ob der Schamane zu den Geistern aus eigener Kraft emporfliegen kann, wenn diese nicht zu ihm herabkommen wollen — nach dem bekannten Rezept: »Wenn der Berg nicht zu Muhammed kommen will, muss Muhammed zum Berg kommen.»

---

84) Reseminnen, S. 203 f.

Doch können wir sicher sein, dass der Schamane in Wirklichkeit niemals allein zu den Geistern hinaufzufliegen vermag: Das Lied dürfte entweder von Castrén missverstanden worden sein oder ist nur als eine leere Bedrohung aufzufassen. Castrén hat hier von den Samojeden, wie Radlov von den Altaiern, ein Geisterlied wiedergegeben in sauberen Versen der Übersetzungssprache. Bei beiden kann man nicht völlig sicher sein, ob diese hübschen Wiedergaben denn auch tatsächlich die rechte Nüanze des Urtextes treffen. Möglicherweise hat der Schamane ausdrücken wollen, seine Mahnung zum Herabkommen dringe zum Himmel (d. h. zu ihnen) empor, wenn sie nicht ohne weiteres kämen. So ungefähr müssen wir auch den Text auffassen, da sonst ein schreiender Widerspruch zwischen Vers-Wiedergabe und Prosa besteht: Zuerst sagt der Schamane, dass er selbst zu den Geistern gekommen ist, damit er in Verbindung mit ihnen treten kann und weil *sie* nicht zu ihm kommen wollen; gleich darauf aber erfahren wir, dass nach dieser Beschwörung entweder ein oder mehrere Geister erscheinen können! Übrigens wäre dies nicht die einzige logische Inkonsequenz in Castréns Darstellung des Samojeden-Schamanismus. Eine andre hat D. K. Zelenin hervorgehoben;[85]) er weist darauf hin, dass Castrén an einer Stelle[86]) sage, der samojedische Schamane sei hauptsächlich Weissager, aber nicht Artzt, an einer andern aber die medizinische Praxis genau beschreibe und von einem grossen Samojedenschamanen berichte, er sei ein hervorragender Artzt.[87])

Der *allererste,* der geglaubt hat, der Schamane könne zu den Geistern wie »Muhammed zum Berg» kommen, ist aber Castrén nicht. Er hat einen Vorgänger. Schon 1752 hatte Gmelin etwas Ähnliches von einer jakutischen Seance, die zwecks Findens eines Diebes veranstaltet wurde und in Olecminskoi Ostrog stattfand, angenommen; er berichtet: »Wann

---

[85]) Ideologija sibirskogo šamanstva, S. 712.

[86]) Reseminnen, S. 199 (Bei Zelenin nach der deutschen Ausgabe zitiert).

[87]) A. A., S. 272.

ein Schaman z. E. einen Dieb anzeigen soll, so ruft er alle Teufel mit Namen, und fragt sie darum. Die Teufel lieben zwar seiner Aussage nach, ihre Gemächlichkeit gar zu sehr, als dass sie zu ihm kommen sollten; er fähret daher selbst zu ihnen nach ihren Wohnungen.... Wenn er zu den Luftteufeln fährt, so wendet er sein Gesicht meistentheils gegen den Himmel; will er zu den Erdteufeln, so macht er eine Stellung, als wollte er sich in die Erde verkriechen. Wann er nun bey den Teufeln ist, so fragt er sie, und verfährt dabey so, als ich es schon öfters beschrieben habe.» [88]) Wir haben schon gesehen, wie oberflächlich und summarisch Gmelin die »Gaukeley» des Schamanismus studiert hat, was zu unrichtigen Angaben geführt hat. [89]) So offenbar auch hier: Er gibt als anscheinend ausnahmslose Regel an, dass die Geister ihre Wohnungen nicht verlassen, führt aber gleichwohl an, dass der Schamane sie zu Beginn der Seance stets zu locken sucht. Hier wirft er wohl die zwei grundverschiedenen in der Ideologie des schamanistischen Geisterwesens vorkommenden Geister-Arten zusammen und verwechselt sie: Die mächtigen grossen Weltherrscher, die selbstverständlich auf eines Schamanen Beschwörung hin ihre Paläste nicht verlassen, und die Myriaden der oft praktisch heimatlosen kleinen Geister, aus deren Menge der Schamane seine Hilfsgeister wählt und die jederzeit und unter allen Umständen die Pflicht haben, ihm zu Diensten zu stehen. [90]) Es ist völlig richtig, dass der Schamane erst seine Geister ruft. Es ist auch durchaus anzunehmen, dass ein Jakute Gmelin erklärt hat, die Geister da draussen in der anderen Welt wollten nie ihre Wohnungen verlassen. Aber es ist *nicht ein und dieselbe Art Geister,* worum es sich in den beiden Fällen handelt. Die grossen, welche sich nie rufen lassen, sind Gestalten wie Erlik, Num oder Sedna; diese allein haben Macht über Tod und Leben und sind die einzigen, welche über schwer zu

---

88) J. G. Gmelin, Reise durch Sibirien II, S. 358 f.
89) Vgl. oben S. 189.
90) Vgl. z. B. Zelenin Ideologija sib. šam., S. 710.

lösende, auch weniger wichtige, Probleme absolut sicher Auskunft geben können. Der von Gmelin erwähnte Schamane hat wahrscheinlich erst seine Hilfsgeister gerufen und ausgefragt; haben diese keine Auskunft geben können, dann hat er mit ihrer Hilfe eine Seelenfahrt nach den Behausungen der grossen Mächte unternehmen müssen.

Die Angaben Gmelins und Castréns haben jedoch Spuren in der Literatur hinterlassen. So heisst es in verkehrter Verallgemeinerung bei Nioradze.[91]) »Aus diesem Grunde ruft der Schamane auf eine ihm eigene Art und Weise die Geister zu sich, und wenn diese seinem Rufe nicht Folge leisten oder wenn sie nicht vollzählig erscheinen, dann begibt sich der Schamane selbst zu ihnen.» Die Angabe hinsichtlich der Zahl der herabgekommenen Geister könnte möglicherweise zeigen, dass der ganze Satz nur einem flüchtigen Durchlesen von Castréns oben zitiertem Passus zuzuschreiben ist. Dort wurde aber nur gesagt, dass die Geister in verschiedener Anzahl erscheinen konnten, aber nicht, dass der Schamane deswegen zu ihnen führe. Gmelin ist in der von Nioradze aufgeführten Literatur nicht vertreten. Bei der Erörterung der von Nioradze geschilderten »kirgisischen» Seance haben wir bereits früher gesehen, wie frei dieser im übrigen habile Zusammenfasser mit den Angaben seiner Quellen bisweilen umgehen kann: Dort hatte er zwei Seancen, die garnichts miteinander zu tun haben, zusammengeworfen, wobei ihm die Verwechselung des falschen Hilfsgeistes der ersten Seance mit dem Krankheitsdämon der zweiten unterlaufen ist.[92]) Auch sind seine Hinweise auf die Quellen ungleich und sporadisch; oft finden sich allerlei Angaben ohne den geringsten Nachweis, etwa wie in Stadlings Darstellung. Es fehlt ein solcher Quellenhinweis auch für den hier in Frage kommenden, oben angeführten Satz; dagegen begegnen uns Castréns Reiseerinnerungen, wo der Hymnus steht, in der Literaturangabe. Die eben gemachte Bemerkung ist viel-

---

[91]) Der Schamanismus bei den sib. Völkern, S. 90.
[92]) Vgl. oben S. 149 ff.

leicht an dieser Stelle schon aus dem Grunde berechtigt, weil Nioradzes Darstellung ziemlich viel von Forschern, die nur die Grundzüge der schamanistischen Ideologie herausgreifen wollen, verwendet wird.

Von der Geisterbeschwörung in einer Seance der europäischen Samojeden erzählt Venjamin: »Am Anfang der Sitzung rufen die Samojeden, indem sie ihre Stimmen der Trommel anpassen... *hooi, hooi, hooi!* Mit diesem Ruf geben sie ihrer Hoffnung Ausdruck, dass die *taadjebtsjo's* kommen und die Bitte des Zauberers erfüllen mögen. Dieser selbst lockt die *taadebtsjo*'s mit andächtigem Flüstern herbei... Von der Ankunft derselben macht er den Anwesenden mit folgenden Worten Mitteilung: 'Die Genossen sind gekommen!' und um Heilung eines Kranken bittet er sie in folgender Weise: 'Genossen, helft!'» [93]) Von den Hilfsgeistern der Waldjuraken sagt Lehtisalo: »Diese hatten menschliches Aussehen, waren klein wie Wiegenkinder und kamen zum Zauberer, wenn dieser begann die Trommel zu schlagen.» [94]) — »Ausser den Sendlingen ruft der Zauberer auch in den Zauberliedern der Tundrajuraken allerhand himmlische und unterirdische Geister. Augenscheinlich können diese auch selbst bei dem Zauberer eintreffen.» [95]) Mehrere Geister sind während der Seance oben am Rauchloch. Nach der Seance werden alle gebeten, wieder schlafen zu gehen. Von einer samojedischen Geistermahnung erzählt auch Sig. Patursson: [96]) »Schamanen synger for, og de andre istemme: Hej, hej, hej! Hoj, hoj, hoj! Hej, hej, hej! Hoj! etc. i Takt til Trommens afmaalte dumpe Slag... Indledningsordene ere bestemte til at hidkalde Aanderne... Henvendelserne til Aanderverdenen gaa omsider over i Hyl og Brøl.»

Karjalainen, der Schilderer des jugrischen Schamanismus, scheint die Notwendigkeit des Herabkommens der Geister bei

---

[93]) Zit. nach Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, S. 156.

[94]) A. A., S. 161.

[95]) Lehtisalo, A. A., S. 163.

[96]) Sibirien i vore Dage, 1901, S. 152 f.

sämtlichen schamanistischen Seancenarten, auch die der Seelenfahrt, nicht eingesehen zu haben, da er beides als einander ausschliessend gegenüberstellt. »Welche dieser beiden Anschauungen, das Reisen der Seele des Zauberers zu dem Geiste oder umgekehrt die Ankunft des Geistes beim Zauberer, ursprünglicher ist, ist schwer zu sagen. Im Hinblick auf die Seelen- und Geistervorstellungen wäre ich geneigt, *ersterer* den Vorzug zu geben.» [97]) Gewiss ist es richtig, dass der Seelenflug das ursprünglichste ist, aber auch Karjalainen scheint Grossgeister und Hilfsgeister zu verwechseln. Gut wird dagegen die Notwendigkeit der Geister für die Seelenfahrt bei den am Wasjugan wohnenden Ostjaken geschildert: »Sind so alle Geister zusammengebracht.... [kommt] dann die Zurücklegung der Erkundungsfahrt *mit Hilfe der versammelten Geister.*» [98]) Am besten ausgebildet ist das Locklied im nördlicheren Teile des jugrischen Gebiets: »Das wogulische *kai-saw* enthält nach Munkácsi gewöhnlich eine Herbeibannung, die Ankunft des Geistes und sein Fragen nach dem Anlass, die Mitteilung des Zauberers über den Anlass der Herbeirufung, die Weigerung des Geistes sowie die Herbannung anderer und deren Ankunft, die Aufforderung des Geistes, ihm zu opfern, der Rat des Geistes, wem das eigentliche Opfer darzubringen ist.... Die Gesänge der Wogulen und Nordostjaken können wir *Bannsprüche* nennen... am Wasjugan dagegen... *epische Schilderungen.*» [99]) Diese Distinktion gibt uns nochmals den tragenden Unterschied zwischen arktischem und subarktischem Schamanismus: Im Arktikum ist das Herbeirufen der Geister eine ernste Realität, die nie in Scherz übergeht; das Lied ist ein magischer Bannspruch, der die Geister mit oder gegen ihren Willen herbeiführen soll. Im Subarktikum nimmt das Ganze den Charakter einer epischen Erzählung an, wie denn auch die Altaier-Seance auf ein vollentwickeltes Drama hinausläuft.

---

[97]) Die Religion der Jugra-Völker III, S. 319.
[98]) Karjalainen, A. A., III, S. 313 (meine Kursivierung).
[99]) Karjalainen, A. A., III, S. 319 f.

Bei den Jenisseiern kommen nach dem Locklied zuerst die Vogelhilfsgeister herbei und werden vom Zauberer begrüsst: »Ach, das bist du, Taucher?! das ist aber schön, du bist immer flinker als alle anderen. Entsinnst du dich, wie wir mit dir zwanzigmal getaucht sind und kaum den Grund erreichten.. Die Heringe waren in Mengen da.. man konnte kaum durch... du hast damals gut gegessen... wo ist aber dein Bruder?» [100]) Die Erinnerung des Schamanen an das Tauchen mit dem Tauchervogel deutet ja ziemlich klar auf eine Seelenfahrt mit Hilfe eben dieses Hilfsgeistes hin.

.Unter den Khingan- und Birarčen-Tungusen, die im arktisch-subarktischen Grenzgebiet siedeln, ist nach Širokogorov eine Art der Geistermahnung in Seancen antreffbar, bei denen weder eine unzweifelhafte Geisterfahrt noch eine eigentliche Besessenheit vorliegen dürfte. Bei den Khingan-Tungusen »the shaman made a general call for all spirits *čuvun,* whereupon a *sèvèŋ* arrived... Before its coming a *javdar* was put round the wigwam. The shaman 'made stick' — the body and limbs were rigid — and 'arch'... The spirit wanted to have some boiled millet. A cup of millet was brought in and was passed round to the people present, and a portion of the millet was thrown into the air.» [101]) Das Werfen von Hirse in die Luft hinaus soll wohl eine Speisung des Geistes darstellen, der also nicht in den Körper des Schamanen eingetreten ist. Bei der Seance der Birarčen »the spirit was introduced» und »declared that the child would perhaps die;» — »a piece of yellow colth (!) was given to the spirit and hung up.» [102])

Gmelin schildert zwei tungusische Seancen, [103]) die nicht als Seelenfahrten aufgefasst werden, von denen aber die eine zum mindesten — bei den am oberen Angara wohnenden Tungusen — besonders heftig vor sich geht. Es fing »mit

---

[100]) Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern, S. 91 (nach Anučin).

[101]) Širokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, S. 312.

[102]) A. A., a. St.

[103]) Gmelins Reise durch Sibirien II, S. 44 ff.; 193 ff.

einem unbeschreiblichen Lermen und Geschreye an, worin er bald einem Löwen, bald einem Ochsen, bald einem Hunde nachahmete, und seine erschreckliche Geberden kamen den Geberden des Teufels, so wie sie beschrieben werden, ziemlich bey. Endlich hiess es, die Teufel wären da, und der Schaman hielte wirklich mit ihnen eine Unterredung.» [104])

Bei der obenerwähnten Krankenheilung der kolymschen Tundra-Jukagiren scheint der ganze Akt hauptsächlich in einer Herbeirufung der Hilfsgeister und einer Bitte um Hilfe, an sie gerichtet, zu bestehen. Zuerst imitiert der Schamane die Tierstimmen, dann werden die grösseren Geister gerufen, und endlich werden die grossen Geister um Hilfe angefleht. [105])

In einer Inspirations-Seance der jukagirisierten Tungusen ereignete es sich, dass der Schamane nach dem Schlagen der Trommel von den Geistern in so hohem Grade inspiriert wurde, dass er kurz vor seinem Tode die ganze Zukunft seines Volkes vor seinem geistigen Auge sah. [106])

Bei vielen grösseren tschuktschischen Seancen, die sich im inneren Zeltraume abspielen, offenbaren sich die Geister bei ihrer Ankunft nicht durch den Körper des Schamanen, sondern ähnlich wie in der von Holm beschriebenen Seance in Angmagssalik durch eigentümliche nach spiritistischer Art ausserhalb des Körpers des Schamanen vernehmbare Stimmen. »The shaman's songs have no words. Their music is mostly simple, and consists of one short phrase repeated again and again. After repeating it many times, the shaman breaks off, and utters a series of long-drawn, hysterical sighs, which sound something like 'Ah, ya, ka, ya, ka, ya, ka!' After that, he comes back to his songs — ... the ke'let appear all at once as the 'separate voices'. They manifest themselves with sounds and shrieks of the same harsh and unnatural character, and these are located outside the body of the shaman.» [107])

[104]) A. A., S. 194.
[105]) Vgl. oben S. 173; Jochelson, The Yukaghir, S. 206 f.
[106]) Jochelson, A. A., S. 209 f.
[107]) Bogoraz, The Chukchee, S. 434 f.

Unter den Korjaken auf Taigonos wurde ein Schamanieren vorgenommen, um Jochelson eine gute Heimfahrt zu verschaffen. »The shaman.... was sitting with his legs crossed, and from time to time he would rise to his knees. He beat the drum violently, and sang in a loud voice, summoning the spirits. As he explained to me after the ceremony, his main guardian spirits (e'ñeñs) were One-who-walks-around-the-Earth (No'taka'vya, one of the mythical names of the bear), Broad-soled-One (Umya'IlhIn, one of the mythical names of the wolf), and the raven. The appearance of the spirits of these animals was accompanied by imitations of sounds characteristic of their voices. Through their mediation he appealed to The-One-on-High (ĢI'čhola^εn) with the following song, which was accompanied by the beating of the drum: ...'Let him reach home safely, and let me also reach home safely.' Suddenly, in the midst of the wildest singing and beating of the drum, he stopped, and said to me, 'The spirits say that I should cut myself with a knife. You will not be afraid?'»[108])

Das klassische Beispiel einer grösseren eskimoischen Seance ohne Seelenfahrt liefert uns die bekannte Beschreibung Gustav Holms von den Angmagssalik-Eskimos.[109]) Der Angakoq wird gebunden und die Lampen ausgelöscht; dann beginnt die Geistermahnung. »Straks paakaldtes Aanderne ved Raabene: 'Goi! goi goi goi!' — snart af een Stemme, snart af flere, snart fra den ene Kant af Huset, snart fra den anden. Under dette pustede, stønnede og sukkede Angákoq'en stærkt. Pludselig begyndte Vandskindet foran Indgangen at rasle som bevæget af en stærk Vind. Trommen begyndte at røres, først langsomt, men efterhaanden hurtigere. Nu fulgte der Støj og Larm af alle Slags raslende, susende, klaprende Lyde, snart som paa Maskinværksteder, snart som af Lokomotiver og snart som af store flyvende Væsener. Under den forfærdeligste Larm rystedes undertiden Brix og Vindues-

---

[108]) Jochelson, The Koryak, S. 51. — In derselben Weise wendet sich der Hilfsgeist des samojedischen Schamanen auf dessen Bitte zu dem Schöpfergott; um bei ihm zu vermitteln (vgl. unten S. 228 f.).

[109]) Ethnologisk Skizze af Angmagssalikerne, S. 124 ff.

karm. Snart hørte man Angákoq'en, liggende under for en svær Overmagt, stønnende, klagende, skrigende, hvinende, hviskende; snart hørte man Aander, af hvilke nogle havde grove, andre spæde, andre læspende eller pibende Stemmer. Ofte hørtes en djævelsk, skrattende og haanende Latter. Stemmerne lød snart ovenfra, snart under Jorden, snart i den ene Ende af Huset, snart i den anden, snart udenfor Huset eller i Husgangen. Raab af: 'Hoi! Hoi! Hoi!' tabte sig som i den fjerneste Afgrund. Med en umaadeleig Færdighed brugtes Trommen, ofte gaaende rundt i Huset og især dvælende over mit Hoved. Til Trommen lød ofte Sang, der af og til var dæmpet, som om den kom fra Underverdenen. Smuk Kvindesang hørtes undertiden fra Baggrunden. Efter en øredøvende, klaprende, raslende og susende Larm blev det pludselig ganske stille, og nu kom det frygtede Uhyre, Amôrtortoq, ind. Det har, som omtalt, sorte Arme, og hvem det kommer til at røre ved, bliver sort og maa dø. Det gik med tunge Skridt omkring i Huset og paa Brixen og brølede: 'A-mô! A-mô!' Alle flygtede til de fjerneste Kroge paa Brixen af Frygt for, at Uhyret skulde komme til at røre ved dem. Det dvælede i Særdeleshed hos mig, brølede mig ind i Ørerne og søgte at rive Skindet, hvorpaa jeg sad, fra mig, for at faa mig op i en Krog til de andre Folk, men opnaaede kun at rive Skindet i Stykker. Efter dette Væsen kom et andet, der skreg som en Ræv. En af Târtoq'erne udtalte, at der lugtede, som om der var Qavdlunâq'er tilstede, og forhørte sig meget omstændeligt om os. Iøvrigt forstodes ikke noget af Aandernes Sprog.» So endete die Seance. »Lamperne tændtes... Angákoq'en sad badet i Sved paa samme Sted som ved Begyndelsen. Hans Hænder var bagbundne paa samme Maade, men ikke nær saa godt som tidligere.»

Die Verschiedenartigkeit der Stimmen in dieser Seance erinnert nicht wenig an die Art und Weise, wie sich die Geister während der Tschuktschen-Seance im äusseren Zelt offenbarten, und das Auftreten der verschiedenen Geister nacheinander bringt die Gedanken auf eine spiritistische Seance. Für diesen Seance-Typus unter den Eskimos scheint die An-

gabe, der Schamane unterliege schreiend und stöhnend einer Übermacht, besonders interessant zu sein. Sie kehrt wieder in Rasmussens Schilderung von der letzten bei den Polareskimos abgehaltenen grösseren Seance. Der alte Sagdloq sass allein in der Hütte und schlug die Trommel. »Og med eet giver han et vildt Skrig fra sig, der snører Ansigterne sammen paa Tilhørerne . . . 'Av, Av! Det er umuligt! Jeg er underst! Han ligger over mig! Hjælp mig! Jeg er for svag, magter den ikke!' Og Skrigene, der bæres af en oprigtig Rædsel, dør hen i krampagtig Hulken.« [110])

Bei den südlicheren Iglulik-Eskimos wie den Aivilingmiut geht eine schamanistische Krankenheilung so zu: Der Schamane befragt den Kranken in einem strengen Verhör, worin er sich möglicherweise versündigt habe, sodass die Geister ihn mit Krankheit bestraft hätten. An dem Gespräche nehmen die Zuhörer teil, die den Schamanen unablässig um nachsichtige Entschuldigung und um Gesundmachen des Kranken bitten. Auch diese Seance beginnt mit einem Herbeirufen eines Hilfsgeistes. »The shaman walked slowly up and down the floor for a long time, swinging his arms backwards and forwards with mittens on, talking in groans and sighs, in varying tones, sometimes breathing deeply as if under extreme pressure. He says: 'It is you, you are Aksharquarnilik, I ask you, my helping spirit, whence comes the sickness from which this person is suffering. . . .'« [111])

Die Geisterbeschwörung in einer ähnlichen Heilungs-Seance, hauptsächlich wohl von dem Gebiet der Baffin-Land-Eskimos herrührend, nimmt nach Boas folgenden Verlauf: [112]) »The lamps being lowered, the angakoq strips off his outer jacket, pulls the hood over his head, and sits down in the back part of the hut facing the wall. He claps his hands, which are covered with mittens, and, shaking his whole body, utters

---

[110]) Rasmussen, Nye Mennesker, Mindeudgave III, S. 19.
[111]) Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, S. 133.
[112]) Boas, The Central Eskimo, S. 592.

sounds which one would hardly recognize as human. Thus he invokes his tornaq, singing and shouting alternately...»

Murdoch berichtet von einem Angakoq unter den Eskimos am Kap Barrow, dass dieser, um Fischfang zu verschaffen, zunächst lange Zeit trommelte und mit den Geistern »talked» und zuletzt Tabak ins Feuer warf mit den Worten: »Tuʙña, Tuʙña, I give you tobacco! give me plenty of fish.» [113])

Die Hilfsgeister in der Besessenheits-Seance

In grossen schamanistischen Gebietsteilen stellt eine wirkliche Besessenheit des Schamanen durch den Hilfsgeist, wobei der Geist durch den Mund des Schamanen spricht, ein wichtiges oder sogar tragendes Element der Seance dar. In solchen Fällen kann oft nur *ein* Geist auf ein Mal auftreten, wenn auch mehrere gerufen werden können. In den nordwestlichsten Teilen Eurasiens, bei Lappen und Samojeden, tritt die Idee der Besessenheit durch einen Geist sehr zurück und spielt überhaupt keine Rolle. Nur ganz vereinzelt kann möglicherweise eine Andeutung dessen angetroffen werden. So sagt z. B. der Probst Henric Forbus in seinem Brief vom 29. März 1727 an die schwedische Regierung: »Och såsom djefwulen är en förfaren Physicus, som af naturliga ordsaker se kan, om den sjuka skal dö, eller blifwa ved lifwet; altså gifwer han sådant swar *gjenom Noiden:* undertiden ock intet, när han sjelf det icke weta kan.» [114]) Auch lässt Jens Kildal den Noiden »i sin Passe vare guli» die Unterweltfahrt machen, was vielleicht »in Gestalt» des Hilfsgeistes bedeuten soll. [115]) Am Ende der grösseren Seance des

---

[113]) J o h n M u r d o c h, Ethnological Result of the Point Barrow Expedition. 9 Annual Rep. of the Bureau of Ethnol. 1887—88, Washington 1892, S. 433.

[114]) E. R e u t e r s k i ö l d, Källskrifter till lapparnas mytologi, S. 41 (Kursiviert von mir).

[115]) R e u t e r s k i ö l d, A. A., S. 93.

Samojedschamanen Ganjkka scheint nach der Ohnmacht der Geist *Jaumaal* in Ganjkka gefahren zu sein. [115a])

Die sonst bei Lappen und Samojeden in Frage kommende Erklärung in dem Fall, dass es sich weder um eine Seelenfahrt noch um eine einfache Trommel- oder Kesseldivination handelt, besteht darin, dass statt Besessenheit eine Art Gespräch mit den Geistern vorliege. In den vielen Berichten Isaac Olsens über verschiedene Lappen, die von den Hilfsgeistern geplagt und von denen einige zu Noiden wurden, ist diese Gesprächstheorie durchgehend. [116]) Der *Noide-Gadze* befiehlt dem Noiden, eine Trommel anzufertigen, einem kranken Lappen, Noide zu werden und den Noide-Gadze in seinen Dienst zu nehmen; doch weigert sich der Lappe oft, und so entstehen ganze Gespräche zwischen den beiden. In Niels Knags lappischer Gerichts-Relation heisst es z. B. auch: »... spurte jeg ham, hvad jeg meere skulle giøre, naar jeg skulle lære? hvortil hand spurte Guderne, som hannem svarede, du skal ikke sige hannem meer,» [117]) so auch in Lundii Descriptio Lapponiæ: ».... spådoms andan är icke hos dem synnerlig, och de kunna eij munteligen tala med dem: utan spådomsandan talar allenast igenom hans trumba...» [118]) — Genau so ist auch die gewöhnliche Erklärung der Seanceinspiration in Castréns Schilderungen von den Samojeden: »Tadiben börjar nu bedja sin tjenste-ande att uppsöka renen. 'Sök honom, sök noga, att ej renen må gå förlorad.' .... Emellertid uppmanar honom Tadiben, att söka mycket noga... När Tadebtsjo återvänder, börjar Tadiben åter tillhålla honom att tala sanning. 'Ljug ej; om du ljuger går mig ej väl...' Tadebtsjo nämner nu stället, der han sett renen.» [119]) Ein ähnliches Gespräch wird wiederholt, wenn ein Tadibe seinen

---

[115a]) Lehtisalo, Entwurf einer Mythol. der Jurak-Sam., S. 155.

[116]) J. Qvigstad, Kildeskrifter til den lappiske Mythologi II, S. 40 ff., 52 ff.

[117]) Qvigstad, Kildeskrifter etc. I, S. 81.

[118]) Svenska Landsmålen XVII: 5, 1905, S. 7 f. (hrsg. v. K. B. Wiklund).

[119]) Castréns Reseminnen. Nordiska resor och forskningar I, S. 204.

Hilfsgeist bittet, zu Num hinaufzugehen:[120]) »Tadiben tilltalar i qvädet Tadebtsjo med dessa ord: 'öfvergif ej den sjuke, gå upp till höjden.» Aber Num in der Höhe will nicht helfen, sagt der Geist, als er zurückgekommen ist. »Tadiben börjar nu anropa Tadebtsjo sjelf om bistånd, men denna genmäler: 'huru kan jag hjelpa?'..» Der Tadibe bittet ihn nochmals hinaufzufahren, aber »Tadebtsjo uppmanar å sin sida Tadiben att sjelf fara upp till honom.» Zuletzt fährt der Geist trotz allem.

Vielleicht könnte diese Differenz in der schamanistischen Ideologie zwischen West- und Ost-Eurasien mit dem markanteren Hervortreten hysterischer und epileptischer Ausbrüche unter den östlicheren Völkern und deren Schamanen zusammenhängen. So sagt z. B. Kai Donner: »Dessa sjukliga egenskaper torde framträda mera i öster än i väster. Bland tunguserna torde t. ex. epilepsin ha varit mycket vanlig, varför det icke förvånar, att också en del sjamaner ha den. Kanske även en viss känslighet, nervositet hör till de egenskaper, som utmärka en del av dessa östliga sjamaner. Däremot torde man väl kunna påstå, att hos samojederna, ostjakerna och en del andra stammar sjamanen vanligen är sund och ofta i andligt avseende står över sin omgivning.»[121]) Eben solche psychiatrischen Erscheinungen wie Epilepsie, *menerik,* hysterische Ausbrüche, *emirjačenje* etc., die besonders in Ost-Eurasien zuhause sind, legen ja die Erklärung »Besessenheit durch einen gefährlichen Geist» sehr nahe.

Über das Verhältnis zwischen Geist und Schamane in der jugrischen Seance sind die Forscher verschiedener Meinung. Die beiden ungarischen Gelehrten B. Munkácsi und J. Pápay, von denen jener die Wogulen, dieser die Ostjaken untersucht hat, sind der Ansicht, dass in der Seance-Inspiration »der Atem des Geistes gleichsam *in den Zauberer fährt* und so die Begeisterung hervorruft.» [122]) Karjalainen kritisiert aber

---

[120]) A. A., I, S. 206 f.

[121]) Donner, Sibirien, S. 230.

[122]) Zit. nach Karjalainen, Die Rel. der Jugra-Völker III, S. 318.

diese Ansicht und sagt: »Auf Grund des ostjakischen Materials möchte ich jedoch anderer Meinung sein. Dies scheint mehr für eine äusserliche Beziehung zwischen Zauberer und Geist zu sprechen und zu dem Ergebnis zu führen, dass die Begeisterung oder andersartige Mitteilungsbereitschaft des Zauberers gar nicht als Werk des Geistes angesehen wird und dass bei der Inspiration der Geist garnicht den Zauberer übermannt und erfüllt, sondern sich ihm nur nähert, wobei er ihm die Mitteilung ins Ohr flüstert.» [123]) Was der Ostjake oder Wogule sagt, dass nämlich 'der Odem des Geistes zum Zauberer kommt oder ihn trifft, ist nach Karjalainen nur eine »dichterische Redeweise».

Unter den Tungusen hat Širokogorov mehr als eine Seance mit Besessenheit durch den herbeigerufenen Geist angeführt. So heisst es von einer Krankenheilung unter den Khingan-Tungusen: »The performing female shaman is a young, but experienced shaman. The aim is to find out what kind of spirit is doing harm. For this purpose she introduces into herself a spirit *(sèvèŋkan)*. By the above indicated method — increase of tempo of drumming and singing — she brings herself into the state of extasy and the spirit enters her. Through the spirit the shaman wants to find the road of the spirit which affects the client.» [124]) Bei der nächsten Seance, ebenfalls unter den Khingan-Tungusen »this spirit [der Geist *dalkur*] entered the old sick shaman and through the old woman declared that it wanted a sacrifice — a wild boar.» — Zusammenfassend sagt von den die Besessenheit verursachenden tungisischen Geistern U. Harva: »... man glaubt, dass auch die *syvén,* die ausser ihren Kräften auch ihrer Gestalt und Fähigkeit nach verschiedenartig sein sollen, während des Schamanierens in den Zauberer eingehen. Abhängig davon, welcher Geist ihn jeweils inspiriert, erhält der Schamane besondere Eigenschaften und Fähigkeiten, die nicht von ihm selbst stammen». [124a])

---

[123]) A. A., a. St.

[124]) Širokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, S. 311 f.

[124a]) Harva, Die rel. Vorst. der alt. Völker, S. 462.

Auch unter den Mandschuren dringt der Geist in den Körper des Schamanen ein. Als beispielsweise ein Mandschu-Schamane einen Knaben mit Hilfe eines Feuer-Hilfsgeistes von schlimmen Ödemen heilen sollte, rief er den Geist in seinen eigenen Körper hinein, »put the burning ends [von Weihrauchhölzern] into his mouth for a second, and then blew immediately against various parts of the child's naked body... he was heavily breathing and spitting out oil.»[125]) Der Schamane markiert also in theatralischer Weise das Auftreten des Feuergeistes.

Bei einer von Malov[125a]) beschriebenen Seance, die sich bei den türkischen Bewohnern des Kusnezkschen Bezirks abspielte, treten sämtliche Hilfsgeister in den Schamanen ein und helfen ihm dann, die imitative Seelenfahrt auszuführen. Zunächst wurde Tee getrunken. »Danach begann er zu gähnen, holte tief Atem und sammelte in sich seine Helfer für die Seance.» P. Golovačev[125b]) beschreibt, wie die Geister während der Seance in den burjätischen Schamanen eindringen. Die Beihelfer legen dem Schamanen die Tracht an, indem sie Gebete singen. Der Schamane macht mit dem Körper schaukelnde Bewegungen und steht still oder hüpft, sich auf die beiden »Steckenpferde» stützend. Auch dem ehrlichen Schamanen kann es passieren, dass er eine Art Anfall bekommt, bei dem er fällt, um sich schlägt und ihm sogar Schaum aus dem Mund tritt; er schreit, brüllt, imitiert ein Tier und wirft sich den Zuschauern entgegen. Dabei »treten nach der Vorstellung der burjätischen Schamanisten die Geister in den Schamanen ein, mit deren Hilfe er prophezeien und verlorenes Gut finden kann.» — Harva führt nach Petri Folgendes über die burjätische Geisterbesessenheit aus: »Nach Auffassung der Burjaten geht in den Schamanen, wenn er zu schamanieren beginnt, 'der Geist des Ahnen' ein oder,

---

[125]) Širokogorov, A. A., S. 313.

[125a]) Neskolko slov o šamanstve u tureckago naselenija Kuzneckago ujezda, Tomskoj gub., Živaja Starina 1909, Vyp. 2—3, S. 39.

[125b]) Sibir, S. 113.

wie man auch sagt, 'der Geist des Wahnsinns'. Petri, der dies erwähnt, erzählt zugleich, dass 'in dem Augenblick, in dem 'der Geist des Wahnsinns' den Schamanen befällt, der Zauberer sich nach vorn neigt, seine Füsse ein wenig spreizt, seinen Kopf herunterdrückt und mit lauter Stimme brüllt: *abrrr!'* Die Burjaten erklären, dass gerade eine solche Geste das Eindringen des Geistes in den Schamanen bedeute.» [125 c])

Nachdem einem subarktischen mongolischen Gurtum »die stärksten Bannformeln (skr. *Dhāraṇīs*)» vorgelesen sind, fühlt sich dieser so, als ob »ein anderer bewegt sich in mir», wobei ihn der grosse Schutzgott Vadschrapāṇi, »Donnerkeilhand», in Besitz nimmt. [126])

Das man sich das Herabsteigen des *ämägät* zum jakutischen Schamanen als eine Art Besessenheit vorstellen soll, dürfte ziemlich sicher erscheinen; dies scheint wenigstens die beste Erklärung zu sein. So sagte ein jakutischer Schamane Seroševskij ausdrücklich, dass er »nur durch seinen *ämägät* sehen und hören» konnte. [127]) In der oben beschriebenen grossen Seelenfahrt-Seance wird der Ausdruck Seroševskijs vom Herabsteigen dieses Geistes zum Schamanen verschieden übersetzt; bei Miss Czaplicka lesen wir: »When the *ämägyat* comes *down to* a shaman, he arises» [128]) etc., bei Stadling dagegen: »Då hans *ämägät* kommer *öfver honom,* reser han sig på nytt» [129]) etc. Der Text selbst lautet: »*Kogda ämagjatj snizošel na šamana* . . . .» [130]) Dass es sich tatsächlich um ein unverkennbares Eintreten des Geists in den menschlichen Körper handelt, erhellt auch aus Seroševskijs Begründung des Umstandes, dass der *ämägät* immer ein Geist zweiten Grades sei: »Der menschliche Körper verträgt die Kraft

---

[125 c]) Harva, Die rel. Vorst. der altaischen Völker, S. 459.

[126]) F. Lessing, Mongolen, S. 147 ff.

[127]) Seroševskij, Jakuty I, S. 627.

[128]) Aboriginal Siberia, S. 236.

[129]) Shamanismen i norra Asien, S. 106.

[130]) Seroševskij, Jakuty I, S. 643. Genau derselbe Ausdruck wird in der russischen Bibel, Apg. 1:8 und 8:16, verwendet um das Herabsteigen des Heiligen Geists in die Schüler Jesu zu bezeichnen.

der grossen Götter nicht.»[131]) Als der Schamane Tjusjpjut von seinem *ämägät* in Besitz genommen wurde, waren Sprache und Verhalten tungusisch; denn der *ämägät* war die Seele eines verstorbenen Tungusen-Schamanen.[132]) Die andren Geister, die in der Seance auftreten, auch der Geist, von welchem der Kranke besessen ist, treten nicht wie der *ämägät* in den Schamanen ein, sondern reden nur mit ihm;[133]) hierbei spricht jedoch der Geist durch des Schamanen Vermittlung. — Aus der Schilderung Priklonskijs wird es ganz klar, dass die Ankunft des *ämägät* zum Schamanen als ein Eintreten in den Körper des Schamanen gedacht ist. Nachdem der Schamane verschiedene Vogelstimmen imitiert hat, ruft er den Hinkenden, Schiefen *(ämägät)* an. »Er bittet den Geist in ihn einzugehen; er erhebt sich, in dem er meint, ... der Teufel sei in ihn eingegangen... 'Zu deinem Körper und Blut habe ich mich vereint, du Teufel'».[134])

Bei verschiedenen jukagirischen Seancen, auch und besonders in den Fällen, wo die Geister den Schamanen zur anderen Welt begleiten, beginnt der Akt damit, dass der Schamane die Geister in seinen Körper aufnimmt. In einer Seance am Flusse Korkodon »he stood up and, approaching the door, opened it and began to take deep breaths, thus breathing in the souls of ancestors and other spirits he had conjured.»[135]) Am Flusse Yassachnaya »the shaman half opens the door and inhales his spirits (e'ǐje) in deep and noisy breaths.»[136]) Der Tundraschamane Ivan Tretyakov »having conjured his spirits... permitted one of the spirits to speak through him.»[137])

Von dem Besessenheits-Schamanieren unter den Tschuk-

---

[131]) A. A., S. 626.
[132]) A. A., S. 627.
[133]) Ebd. sowie N i o r a d z e, Der Scham. bei den sib. Völkern, S. 94.
[134]) V. L. P ř i k l o n s k i j, Tri goda v jakutskoj oblasti (Etnografičeskie očerki), Živaja Starina 1891, Vyp. IV, S. 55.
[135]) J o c h e l s o n, The Yukaghir, S. 197.
[136]) A. A., S. 202.
[137]) A. A., S. 208.

tschen sagt Bogoraz: »The 'spirits' called by the shamans during the ceremonials in the outer tent can manifest themselves only through the body of the shaman, who in due time begins to utter the same gibbering noises and hysterical cries.» [138]) Vom Erscheinen eines Geistes wird immer gesagt, dass er »entered the body of a shaman», »had possessed his body» [139]) usw. Von Besessenheit durch Schamanengeister bei den Korjaken berichtet Jochelson: »Nobody can become a shaman of his own free will. The spirits enter into any person they may choose, and force him to become their servant.» [140])

Harva erwähnt im Zusammenhang der Besessenheit den goldischen Schamanen, »der, wenn er die Schamanen-Geister oder *seon* ruft, seinen Mund öffnet, gleichsam um sie zu verschlingen und der, wenn sich die Geister in Gestalt von Tieren zeigen, jeweils die Gebärden und die Stimme des Tieres nachahmt, das gerade in ihn eingeht.» [140a])

Wie handgreiflich man sich das Eintreten des Geistes in den Körper des Schamanen vorstellen kann, tut Sternbergs Beschreibung einer bei den Giljaken vorkommenden schamanistischen Heilungs-Seance dar: »Der Schamane wendet sich geschickt je nach den Umständen bald an diesen, bald an jenen seiner *kechn*. So ruft der Schamane, wenn der Teufel sich hartnäckig im Organismus festgesetzt hat und nicht herausgehen will, den *ar-rymnd-kechn* herbei, der sich in eine feurige Kugel verwandelt und in die Bauchhöhle des Schamanen eindringt, von wo aus er die allerentlegensten Teile seines Körpers aufsucht, so dass der Schamane während seines Auftretens Feuer aus Mund, Nase und jedem beliebigen Körperteil austreten lässt. Nachdem er sich so mit Feuer durchdrungen hat, berührt er mit den Lippen die kranke Stelle und lässt das Feuer ins Innere hinein, das endgültig den Teufel

---

[138]) Bogoraz, The Chukchee, S. 442.
[139]) A. A., a. St. ff.
[140]) Jochelson, The Koryak, S. 47.
[140a]) Harva, Die rel. Vorst. der altaischen V., S. 460 f.

vertreibt.» [141]) Wie wir oben gesehen haben, spukt in dieser Interpretation wahrscheinlich das bekannte Gefühl vom Steigen der sogen. hysterischen Kugel in den Hals des nervösen Subjekts hinauf.

Eine ganz ähnliche Erzählung von dem Eintreten des Geistes in den (werdenden) Schamanen in Gestalt einer feurigen Kugel finden wir bei den Iglulik-Eskimos: »Uvavnuk had gone outside the hut one winter evening to make water. It was particularly dark that evening, as the moon was not visible. Then suddenly there appeared a glowing ball of fire in the sky, and it came rushing down to earth straight towards her. She would have got up and fled, but before she could pull up her breeches, the ball of fire struck her and entered into her. At the same moment she perceived that all within her grew light, and she lost consciousness. But from that moment also she became a great shaman. She had never before concerned herself with the invocation of spirits, but now iŋnEru·jäp inua, the spirit of the meteor, had entered into her and made her a shaman. She saw the spirit before she fainted. It had two kinds of bodies, that rushed all glowing through space; one side was a bear, the other was like a human being; the head was that of a human being with the tusks of a bear.» [142]) Ungefähr in derselben Weise wird eine Besitzergreifung durch die Geister unter den Kupfer-Eskimos geschildert: »The spirits of the air, they said, saw the shamans in the form of shining bodies that attracted and drew them and made them wish to go and live in them and give them their own strength, sight and knowledge. When such a spirit beset a shaman it went in by the navel and found a place in the breast cavity, whence it inspired him. Compared with the shining shamans ordinary people are like houses with extinguished lamps: they are dark inside and do not attract the attention of the spirits.» [143])

---

[141]) Sternberg, Die Religion der Giljaken, S. 464.
[142]) Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, S. 122.
[143]) Rasmussen, Intellectual Culture of the Copper Eskimos, S. 28.

Gerade bei den Kupfer-Eskimos heisst es, dass »it was always hard to get helping spirits that would remain, as very often they would return to the skies without taking up residence in the breast of the shamans.»[144]) Unter den Netsilik-Eskimos »every aŋätkɔq has his own particular song, and it puts him into a trance. It is then believed that the spirit summoned takes up its abode in his body and simply speaks through his mouth.» [145]) Eine Untersuchung darüber, inwiefern das über das ganze amerikanische und grosse Teile des asiatischen Gebiets verbreitete Maskenwesen zusammenhängt mit einem Gedanken nach Art der Besessenheitsidee — wobei also beim Anlegen der Maske der durch die Maske dargestellte Geist Herrschaft über den betreffenden Schamanen gewänne oder in ihn einginge —, kann hier nicht vorgenommen werden; denn eine religionsgeschichtliche und psychologische Untersuchung über die Rolle des Maskenwesens im Schamanismus würde eine besondere Abhandlung erfordern. Ein solcher Gedanke scheint aber ganz deutlich z. B. in Ratner-Sternbergs Schilderung (nach Tichmenev) vom tlingitischen Maskenwesen durchzuschimmern: Die Geister kommen durch die Rauchöffnung und treten, der eine nach dem anderen, in den Schamanen ein und reden durch ihn. Für jeden neuen Geist wird eine neue Maske angelegt. [146]) Auch der Tungusen-Schamane setzte ja, wie wir sahen, als ein besonderer Geist eintraf, eine Maske vors Gesicht.

Die Hilfsgeister bei der qilanEq-Divination

Diese Divination (»divination by lifting») haben wir oben gelegentlich als einzige Form des Kleinschamanierens und des Schamanierens überhaupt bei den subarktischen Kamtschadalen kennengelernt; zugleich hatten wir gesehen, wie diese

144) A. A., S. 27.

145) Rasmussen, The Netsilik Eskimos, S. 294.

146) S. A. Ratner-Sternberg, Muzejnye materialy po tlingitskomu šamanstvu, Sborn. Muz. Antr. i Etn. VI, 1927, S. 86.

Divinationsart bei verschiedenen hocharktischen Völkern neben verschiedenen Formen sowohl des Gross- wie des Kleinschamanierens vorkommt. Man könnte versucht sein zu glauben, dass der divinierende Zauberer hier keiner Hilfsgeister bedürfe; denn die Antwort ja oder nein, die durch Schwer- bezw. Leichtwerden eines emporgehaltenen Gliedes oder Gegenstandes zum Ausdruck kommt, könnte ja *ex opere operatu* ohne Beteiligung irgendwelcher Geisterwesen geschehen; und ausserdem sehe der Schamane wohl keine Geister oder werde von ihnen in Besitz genommen! Ein solcher Glaube ist aber verkehrt: Stets werden auch bei dieser einfachen Divination zuerst die Hilfsgeister herbeigerufen und gebeten, einzugehen in dasjenige der Gliedmaassen, das hochgehoben werden soll, oder darin ihren Willen kundzutun; bisweilen spricht auch der Zauberer mit den Geistern und befragt sie, wenn diese auch ihre Anwesenheit nur durch Schwererwerden des emporgehaltenen Gliedes in Erscheinung treten lassen.

So gibt Rasmussen folgende Beschreibung des bei den Kupfer-Eskimos geübten *qilanEq*-Verfahrens: »The person through whom the spirits are to speak, qilâ, is laid on the platform with an under jacket under his or her head; qilajɔq, the one who is to consult the spirits, then says: ...'Let a spirit whom one may consult, let a spirit, whom one may consult, be brought here'. When this has been repeated often enough qila˙ becomes heavy. qilajɔq, who holds a thong tied round one of qila˙'s legs, can no longer lift the leg, and must then cry: ...'Just look, just look! Now try to tell us something, you who usually come to us.' It is the helping spirits that come when thus called, and the one who calls them can get them to answer, though only through his own questions, for the spirits only answer yes or no during qilanEq. They answer yes by making qila˙ heavy, and no by making it light.» [147])

Unter den Netsilik-Eskimos sieht *qilanEq* so aus: »The shaman ties a line to one of his own legs or the head or leg of

[147]) Rasmussen, Intellectual Culture of the Copper Eskimo, S. 32.

another; then he jerks the line to the continuous accompaniment of a monotonous repetition of: ....'where are those (spirits) I must bind fast to me?' After having been called for some time a spirit takes up its abode in the body that has been tied to the line, and one communicates with it by continually jerking the line. When the part of the body to which it is tied becomes so heavy that one cannot lift it, the spirit is there and ready to answer the questions put to it... He addresses a number of questions to the spirits, pulling at the line all the time. When the line cannot raise qilâq (that to which it is tied), i. e. either his own leg or another's head or leg, it means that he has named one of the causes of the sickness or bad hunting. That is how the spirits answer.» [148])

Die ausführlichste Beschreibung Rasmussens vom *qilanEq* ist diejenige hinsichtlich der Iglulik-Eskimos: »The one who is to consult the spirits, lays a person down on the floor, or on the sleeping place, face upwards, the operator's waist-belt being often fastened round the subject's head. Various questions are now put to the qila·ŋa: the person through whose head the spirits are to answer. While asking the questions, the operator endeavours to raise the person's head by means of the belt, calling upon the spirit, which is supposed to enter on the scene immediately below the body of the qila·ŋa. When the latter's head grows heavy, so heavy that the operator, despite all his efforts, cannot move it in the slightest degree, this means that the spirits are present and answer in the affirmative. If, on the other hand, the head is normal and easily moved, this constitutes a negative answer to the question put.» Dann gibt Rasmussen den Text einer solchen Befragung des eingetroffenen Geists durch den Schamanen wieder. Der Schamane bittet ihn, die Krankheitsursache zu entschleiern und fragt auch: »Are you a spirit that was once a human being?». Dann versucht er allerlei

---

[148]) Rasmussen, The Netsilik Eskimos, S. 295.

Tabu-Vergehen als mögliche Ursachen zur Krankheit zu erraten, bis er endlich das Richtige getroffen hat.[149])

QilanEq bei »the Central Eskimo» (Baffinländern und Iglulik) ist auch von Fr. Boas beschrieben worden: »A thong is tied round the head of the sick person or of a relative, who must lie down on the bed, the angakoq holding the thong. Then he asks his tornaq the reason of the sickness and the remedy. If the tornaq answers a question of the angakoq in the affirmative the head is easily lifted. In the other case it feels so heavy that he is unable to move it.»[150]) Dies ist gerade umgekehrt wie in den Beschreibungen Rasmussens, wo z. B. bei den Iglulik Schwerwerden soviel wie »ja» bedeutet; nach Boas soll dies gleichbedeutend mit »nein» und Leichtwerden gleichbedeutend mit »ja» sein.

Hans Egede beschreibt ein von den westgrönländischen Eskimos während der Missionszeit geübtes *qilanEq*-Verfahren: »Da den Syge havde lagt sig paa Ryggen, bandt hun [die Schamanin, 'en Hexe-Kiærling'] en Rem om hans Hoved, som var giort fast ved Enden af en liden Stok, dermed løftede hun den Syges Hoved op, og atter loed det falde ned, og ved hver gang hun løftede hans Hoved op med Stocken, spurdte hun ham om noget, hvorpaa han svarede hende et eller to Ord. Undertiden syntes det, ligesom det faldt hende tungt at løfte hans Hoved op. Allersidst begyndte *Patienten* at mumle og synge og skraale højt i Væjret. Dette varede snart en heel Time, og imidlertid havde de lagt alt den Syges Klæder og Tøj midt paa Gulved. Sygdommens Udfald *prognosticerer* de der udaf, at dersom den Syges Hoved er tungt at løfte, saa døer han, men er det læt, saa bliver han helbred.»[151]) Egede scheint in seiner kurzen Darstellung, da er ja kaum Kenntnis vom Schamanismus, geschweige

---

[149]) Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, S. 141 ff.

[150]) Boas, The Central Eskimo, S. 593.

[151]) Hans Egede, Omstændelig og udførlig Relation angaaende den Grønlandske Missions Begyndelse og Fortsættelse, Kjøbenhavn 1738, S. 123.

denn von etwa vergleichender Eskimologie haben konnte, kein Augenmerk auf die Rolle der Hilfsgeister gerichtet zu haben. Dass die Geister aber auch in diesem Falle herbeikamen und die Antwort vermittelten, dafür ist ein sprechender Beweis der Umstand, dass das Medium »zu murmeln, schreien und rufen» begann, was nur auf eine Inspiration oder Besessenheit durch den Geist hindeuten kann. Die Fragen, die die Schamanin stellt, sind gewiss eher an den Geist als an den Patienten gerichtet.

In der oben beschriebenen *qilanEq*-Seance bei den Polar-Eskimos fragt zu Beginn der Operator, indem er den Kopf mit den Robbenhaut-Riemen immer wieder emporhebt: »Wo sind meine Geister?» und sagt, wenn der Kopf schwer wird: »Das ist mein Hilfsgeist!» Man kann auch statt des Kopfes des Mediums sein eigenes Bein mit denselben Worten hochheben.[152])

Eine noch bedeutendere Rolle als in den hier angezogenen Fällen spielen die Geister in der ebenfalls angeführten subarktischen qilanEq-Divination der Kamtschadalen: Zwei alte Frauen sitzen in einer Ecke und schamanieren ohne Tracht und Trommel. Die eine hat ein Band ums Bein geschlungen und sucht das Bein hochzuheben; ist das Bein leicht, so ist das ein gutes Zeichen, andernfalls ein schlechtes. Darauf rufen die Weiber die Geister mit den Worten »Gouche, Gouche,» und zeigen die Zähne. Wenn sie Geister sehen, schreien sie »Khaï, Khaï, Khaï.» Nach einer halben Stunde verschwinden die Geister.[153]) Das Ganze macht genau den Eindruck einer Kombination einer *qilanEq*-Aktes und einer der üblichen kleineren Schamanenseancen. Jedenfalls ist dies das einzige Mal, wo der Geist bei *qilanEq* klar gesehen wird. Der einzige Fall dagegen, wo kein Geist vorkommt, ist das oben[154]) von E. W. Nelson kurz erwähnte und in Süd-Alaska vorge-

---

[152]) Rasmussen, Nye Mennesker, Mindeudgave III, S. 121.

[153]) Kraševinnikov, Histoire et description du Kamtchatka, 1770, S. 109 f.

[154]) S. 86.

kommene *qilanEq*-Verfahren, das aber wegen seiner Kürze wenig besagt.

Über ein auch bei den Lappen vorgenommenes *qilanEq*-Verfahren finden wir eine interessante Beschreibung in Olaus Graans lappischer Relation: »Lappen ställer sigh fremst i kotan, på det Rum dijt quinnor ey måge komma, där sätter han sigh neder, tager sin yxa och lägger hänne flaat på kåtegolfwet, der på sätter han een lagom stoor kittell uthi huilken han inlägger sitt bälte, der vppå MessingzRingarna, knijfslidar och den teen syddan taskan hänger, och lägger han bältet Rundt vppå botn widh kittel breddan, där innan uthi bältes Rundheet sätter han sin wärcketygz säck, den han på lappeska kallar *Kåckelauk,* där uthi äro små hyflar, Nafrar, abborskin at kooka lijm af och annat smått, der til inlägger han sin Myssa den han tager af hufwudet för wyrdnat skull, sedan tager han efterst uthi Skaftet och begynner sachteligen lyfta vpp kittelen lijtet ifrån gålfwet, frågar så emedan han lyftar om dett han begärar weeta, nidhsläpper åter kittelen medh yxan på gålfwet, stijger så vppå knään, lutandes hufwudet sachteligen nidh i kittelen, då han och småtalar, uthan tuifwel frågar om dett han eftertrachtar, när han då uthalt hafwer Rycker han hufuudet hasteliga tilbaka, så at han medh ansichtet kan see till Ryggia huadh som skeer baak om sig, åther sätter han sig som tillförende nidh och begynner lyfta upp kittelen, medh frågan som tillförende om sina Reenars, huusfolckz frånwarande wälstånd, Jachters lycka, *Jtem* the wägfarandes ankomst, huru de lefwa och huarrest de stadde ähro, så och på huadh tima de skole Just igenkomma, *etc.* blifwer då kittelen lättare at lyfta, så fåhr han swaar i kittelen, på sin för frågon, det han då androm förkunnar.» [155])

Wenn der Noide hier »aus Ehrfurcht» die Mütze abzieht, so ist das offenbar nur so zu verstehen, dass diese Ehrfurcht dem sich im lappischen *qilanEq*-Verfahren offenbarenden Geist erwiesen wird. Und wenn wir erfahren, dass er

[155]) Svenska Landsmålen XVII: 2, 1899, S. 61.

mit irgend jemand im Kessel leise spricht oder ihn etwas fragt, so müssen wir auch hierbei auf eine Anwesenheit des Geistes schliessen. Bei den Iglulik- und Kupfer-Eskimos kann auch ein toter Gegenstand statt der Gliedmaassen des Mediums hochgehalten werden. Da handelt es sich zwar nicht um Kessel, sondern (bei den Iglulik-Eskimos) um ein Fell-»Kissen» oder (bei den Kupfer-Eskimos) um »a special spirit stick». Bei den »Central Eskimo» kann nach Boas im *qilanEq*-Verfahren »a boot or a stone, which has been placed under the pillow of the patient», zur Anwendung kommen.[156]

Auch bei den jugrischen Völkern wurde eine Art *qilanEq*-Divination vorgenommen: »Der tremjuganer Zauberer bringt die Hausgeisttruhe in die Wohnung... setzt sie auf ein gutes Tuch, ein Renntierfell oder eine Rohrmatte auf die Schlafpritsche, setzt sich nach der Truhe zu und versucht sie zu heben, indem er mit beiden Händen nach dem Griffe fasst und vor dem Heben jedesmal leise betet. Leichtigkeit der Truhe ist das Zeichen für eine günstige, zusagende Antwort.»[157] Ein ähnliches Verfahren wurde auch bei den Wogulen von Gondatti festgestellt.[158] Karjalainen ist dessen sicher, dass »das Volk der Meinung ist, dass bei dem Losen *ein Geist wirkt* und nicht in den Gegenständen selbst irgendwelche Zauberkraft ruht.»[159] Bei der Besprechung der Frage, was für ein Losungsverfahren das älteste sei, kommt er zu folgendem Schluss: »Wir dürften wohl kaum in der Annahme fehlgehen, dass *das Heben des Geisterbehältnisses*, vielleicht früher auch des *Geisterbildes*, eine solche [ganz alte Form des Divinierens] ist.»[160]

Die Hilfsgeister in der subarktischen Seance

Bei fast allen von den subarktischen Völkern geübten Arten des Schamanierens wird die Seance mit Herbeirufung der

---

[156]) Hinweise vgl. oben Fussn. 149, 147, 150.
[157]) Karjalainen, Die Religion der Jugra-Völker III, S. 323.
[158]) A. A., S. 322.
[159]) A. A., S. 324.
[160]) A. A., S. 324 f.

Hilfsgeister eingeleitet. Die hier vorkommenden Seancenarten sind bereits oben beleuchtet, und für jede von ihnen sind aus einer Anzahl ethnischer Gebiete Beschreibungen als Beispiele gebracht. Daher können wir hier ganz kurz auf die Rolle der Geister und deren Herbeirufen in den verschiedenen Fällen verweisen.

In der irtysch-ostjakischen Kleinseance hatte nach Patkanov das Hindurchschauen zwischen den Ohren eines Hundes keinen andern Zweck als »den Herrn des Gebietes» herzubannen. Der tscheremissische Traumseher steht in besonderem Konnex mit der Geisterwelt. Der wotjakische *tuno* verkehrt im Gegensatz zu den tieferstehenden Zauberern desselben Volkes ganz unmittelbar mit den Geistern und kann sogar mit ihnen kämpfen und sie für eine Zeitlang besiegen. Der berufende Geist zeigt sich dem *tuno* in der Gestalt eines grauhaarigen Greises, in lange Tracht gekleidet.[160a]) Der Schamane der Tschipewayan-Indianer hat allerlei Hilfsgeister, die er in einer Kleinseance herbeiruft. Der *tshi'saqka* der Algonkin spricht in der Seance mit dem »Grossen Geist». Der »juggler» der Odschibwä ruft in einer »medicine lodge» die Geister herbei. Der Schamane bei den Renntier-Eskimos hat infolge Einwirkung von Hunger und Kälte Visionen von Geistern.[161])

Eine überragende Rolle spielen die Geister bei den Golden, von denen wir oben eine kleinere Heilungsseance nach Lattimore angeführt haben. »In Chinese, the Gold, like the Manchu and Chinese, always used the phrase shen hsia-lai, 'the spirit descends', to describe the arrival of the possessing spirit. Nevertheless, though it is often said to enter through the site of the bregmatic fontanelle, yet quite as frequently, if not more so, it is understood to come from the ground, up through the feet and legs. It occupies the heart rather than the brain.»[162]) Es ist also hier eine subarktische Besessenheitsseance. Genau in

[160a]) Michajlovskij, Šamanstvo, S. 110.

[161]) Hinweise für das ganze Stück vgl. oben S. 88 ff., 97 f.

[162]) O. Lattimore, The Gold tribe of the Lower Sungari, S. 63.

derselben Weise verhält es sich bei den Ainu: »The spirit of prophecy or divination is then thought to enter into the heart of the prophet, so that the subject merely becomes a tool or mouthpiece of the gods.« [163])

Auch in der subarktischen Narkotikum-Seance spielen die Geister überall eine beherrschende Rolle. Der fliegenpilzessende Zauberer der Waldjuraken wird auf seiner Seelenfahrt von den Geistern des Pilzes geleitet und unterwiesen. Im Fliegenpilzrausch der Jugrer offenbart sich »der Weltbeobachtende Mann«, und die *panχ's,* die Geister des Pilzes: »Vor dem vom Fliegenpilzgenuss Berauschten 'tanzen', den anderen unsichtbar, die *panχ*'s, d. h. sie schreiten in der Sonnenrichtung und singen ein Lied, das der berauschte Ostjake Wort für Wort nachspricht, sodass die *panχ*'s für den wahrsagenden Zauberer 'Vorsänger' sind. Gleichzeitig verkündigen die *panχ*'s dem Zauberer auch, was er wissen will.« [164]) Dem fliegenpilzessenden Irtysch-Ostjaken offenbaren die »Abgesandten« des Geistes dessen Mitteilungen. Die Tsingala-Schamanin spricht nach dem Pilzessen im Namen des Fliegenpilzgeistes. [165])

In einer Seance der Barguzin-Tungusen ruft der Schamane zuerst die Geister an, raucht 4 bis 5 Pfeifen Tabak und »takes a big cup of vodka.« [166]) Ebenso beschwört der Sojoten-Schamane zuerst die Geister, nimmt dann in der Erregung ab und zu einen Trunk *aracha*-Branntwein und raucht Pfeife. In der bei den Lappen üblichen Seance kommen zuerst die Geister herbei, dann trinkt der Noide Branntwein. Auch der Katschinze und Kusnezk-Türke ruft zuerst die Geister, dann trinkt er oder gibt den Geistern *aracha.* Bei den Jakuten dagegen raucht nach Seroševskij der Schamane zuerst Tabak und atmet den Rauch, der die Jurte erfüllt hat, ein; hinterher ruft er die Geister. [167]) In dem einzigen der von

---

[163]) John Batchelor, The Ainu and their Folk-Lore, S. 308.

[164]) Karjalainen, Die Religion der Jugra-Völker III, S. 280.

[165]) ebd. S. 306 f.

[166]) Širokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, S. 310 f.

[167]) Für das alles vgl. oben S. 110 ff., 185.

Bogoraz angeführten asiatischen Eskimolieder, wo eine mit Hilfe der Geister vorgenommene Seelenfahrt vermutet werden kann, wird auch Branntweintrinken erwähnt.[168]) Räucherungen wurden auch bei einer tungusischen, eine Seelenfahrt »to the lower world» enthaltenden, Seance vorgenommen; sie begann mit Herbeirufung der Geister, und der Schamane trank später einen ganzen Liter Wodka.[169]) Bei Seancen der Amur- und Altaivölker, wo Räucherungen vorgenommen werden, ruft man stets die Geister herbei.

Einen wichtigen Platz nimmt die Geisterbeschwörung in der altaischen Flugimitations-Seance ein. Diese Seance zerfällt ja, wie wir sahen, in zwei Teile: Das Einfangen der Seele des Opfertieres und das Begleiten der Seele des geopferten Tieres zu den Himmelsmächten. Jeder dieser beiden Teile erfordert eine besondere Geisterbeschwörung. Zuallererst setzt sich der Schamane »neben dem Feuer nieder und beginnt die Beschwörung, indem er sich für die erste Opferhandlung Gehülfen unter den Geistern in seine Trommel ruft.»[170]) Zuerst wird »Täng-Sary, du Sohn des Himmels, Ulgön's Sohn, o Kergidäi» gerufen. »Nach dem Anrufen stönt der Kam mit veränderter hohler Stimme auch die Antwort des Gerufenen: 'ā kam ai' (He Kam, da bin ich!) hervor, darauf neigt er die Trommel etwas nach aussen und macht eine schwankende Bewegung mit dem Arme, dass man deutlich sieht, der Geist sei jetzt in die Trommel aufgenommen.» Danach wird »Kan Kartysch, des Ulgön Sohn» gerufen und in derselben Weise in die Trommel aufgenommen. Danach wird der »Vater Kysūgan Tengrä» und zuletzt »mein Vater Mergän Kan» herbeigerufen und aufgenommen. Erst jetzt kann der Schamane zur künstlich verfertigten Gans treten und — augenscheinlich mit fingierter Hilfe der so beschworenen Geister — die mimisch in dramatischer Weise dargestellte Fahrt auf der Gans nach der Seele des Tieres ausführen.

---

168) Bogoraz, The Eskimo of Siberia, S. 449.
169) Širokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, S. 306.
170) Die erste Geisterbeschwörung. Radlov, Aus Sibirien II, S. 21 ff.

Die längste, wichtigste und interessanteste Geisterbeschwörung ist jedoch die zweite;[171]) sie war für die fingierte Seelenfahrt des Schamanen mit dem Opfertier zum Himmel empor notwendig. Wenn der Schamane die Tracht angelegt hat und die Trommel geräuchert worden ist, »setzt er sich auf einen Schemel und beginnt die Trommel langsam und gemessen mit dem Orbu zu schlagen und mit feierlicher Stimme die Geister zu sich zu rufen. Jeder Herbeigerufene antwortet dem Schaman: 'ā kam ai!' worauf er in die Trommel des Schamanen aufgenommen wird, was der letztere jedesmal deutlich durch eine entsprechende Bewegung der Trommel anzeigt. Zuerst wird Jajyk Kan, der Fürst der Meere, herbeigerufen, dann Kaira Kan, darauf Paisyn Kan, darnach in einer sehr langen Anrufung Jābyr Kan.» Sodann weist der Schamane dem Wirt der Jurte einen Platz zwischen sich und der Trommel an, worauf die Geisterfamilie Bai Ulgöns gerufen wird: Die Mutter Tasygan und Pura Kan, diesem zur Rechten neun Töchter und zur Linken sieben Töchter sowie drei Ulgöntöchter — man hat es hier also mit einer recht imposanten Geistergruppe zu tun, die durch die Lüfte herabschweben soll! »Nun nimmt der Schaman wieder auf dem Schemel Platz und beginnt, viele der mehr untergeordneten Gottheiten und Geister in seine Trommel zu rufen, da er die Fahrt in die Himmelsschichten, die er während der Beschwörung zu unternehmen hat, nicht ohne ihre Hülfe ausführen kann.» Deutlicher kann ja die Rolle der Hilfsgeister auch für die *imitierte* Seelenfahrt kaum ausgedrückt werden. »Zuerst ruft er den hengst-bemähnten Tō Kan, den mächtigen Mansar Kan, den Sō Kan, den Sohn des Erkin, den Pyrtschu Kan auf weissem Pferde, der es wagt sogar mit dem Ak Ülgän um die Wette zu reiten; darauf den furchtlosen Telegei, der Niemand anredet, dessen abgeschossener Pfeil durch den Felsen dringt, dessen gesprochene Worte überall hin klingen. Dann wendet er sich an die mächtigen Fürsten, die Herren des Abakan und Altai.» Dann beschwört er

---

[171]) ebd. S. 30 ff.

andere Geister, wie Oktu Kan, Purchan Kan, Jashyn Kan, »den Sohn des Ülgön, den erhabenen Kergädäi und den Geist des Opfers Perbi Kan» und zuletzt »schliesst er die Beschwörung mit dem Aufruf an die Himmelsvögel Märküt.» Er mimt und imitiert mit Gackern die Ankunft der Vögel und ruft zuallerletzt die Schutzgottheit des Wirts. »Jemehr Geister von dem Schaman aufgenommen werden, desto stärker schlägt er die Trommel. Dieselbe erscheint jetzt am Arme so schwer, dass sie von der Last gedrückt hin und her zu schwanken beginnt. Jetzt endlich erhebt sich der Schaman von seinem Platze», und die Vorbereitungen zum Himmelsflug können anfangen.

Bei dieser langwierigen Geisterbeschwörung können wir eine interessante Tatsache beobachten: Überall bei hocharktischen Seelenfahrtseancen werden, wie wir bereits sahen, die Hilfsgeister, welche als Vögel in Erscheinung treten, zuallererst angerufen, z. B. bei den Lappen, Jakuten, Jukagiren und gewissermaassen auch bei den Angmagssalik-Eskimos (wo zuerst der Vogelgeist mittels der angebundenen Flügel herbeigebannt wurde). Das ist auch völlig naturnotwendig, da die Vögel ja, wie wir sahen, dem Schamanen die Fähigkeit des Fliegens verleihen, ihm den Weg weisen usw. Erst wenn auf diese Art die erste Voraussetzung für die Fahrt gegeben ist, können die mächtigeren Hilfsgeister, deren Hilfe der Schamane während dieser Fahrt nötig hat, beschworen werden. Dieser Gedanke ist aber in der subarktischen Imitations-Seance der Altaier missverstanden worden; denn hier werden zunächst etwa 40 oder noch mehr Geister, worunter sich der mächtige Himmelsvater selbst sowie sein Klan und die Herrscher des ganzen Landes befinden, beschworen und erst dann die Vögel des Himmelsraums.

Noch deutlicher wird die eigentliche Mission der Hilfsgeister während der fingierten Fahrt bei dem Typus der Altaier-Seance: wo eine Fahrt zu Erlik dargestellt werden soll: Zusammen mit der Vogelgeistern markiert der Schamane einen Flug über viele Länder, bis das erste grosse Hindernis, eine gelbe Steppe, kommt. Dann sagt er zu den Hilfsgeistern: »Jetzt

wollen wir mit Gesang zusammen durch die Steppe fahren!» Auch durch die zweite Steppe fliegt er mit Gesang in Begleitung der Geister. Wenn sie nach dem steilen, gefährlichen Eisenberg kommen, »fordert der Kam die Geisterschaar auf, in der gefährlichen Steigung enger zusammenzuhalten.» So gelangen sie durch den Tunnel in die Unterwelt und über die haarschmale Brücke. Nach allen Dingen, die der Kam jetzt im altaischen Inferno sieht, befragt er seine Hilfsgeister, die darüber Auskunft geben.[172]) Die Rolle der Geister in dieser subarktischen »Seelenfahrt» erinnert nicht wenig an die in der oben beschriebenen grossen Jukagiren-Seance, nur scheinen die Geister bei den Altaiern noch etwas passiver als bei den Jukagiren zu sein. — Samokvasov[172a]) lässt den *Schaitan* im Altai zuerst mitteilen, was für ein Opfer dargebracht werden soll.

Wie bei den Minusinsk-Tataren (Lankenau), den Katschinzen (Ostrovskich) und den türkischen Bewohnern des Kusnezkschen Bezirks (Malov) die Geister in den imitativen Seelenfahrtseancen gerufen wurden und die »Reise» ermöglichten, haben wir z. T. schon gesehen.[172b]) Der Minusinsk-Tatare pfeift sie herbei, singt und nennt sie bei Namen, reitet auf Eule und Rabe und imitiert ihre Laute: »Er stösst einen gellenden Triller aus, ein Zeichen, dass die Geister erscheinen.» Er ruft sie näher, und ein Beihelfer spritzt Wasser für sie umher. Nachdem er sie über die Heilung befragt und die »Fahrt» zum Holen der Arzenei vorgenommen hat, nimmt er von ihnen Abschied.[172c]) Der Katschinze ruft die Geister mit Pfeifen und Trommelschlagen herbei und begibt sich mit ihnen zusammen zu dem betreffenden grossen Geist, um bei ihm das Ziel zu erreichen. In den Pausen der »Reise» gibt der Schamane den Geistern *aracha*, überzeugt sich von dem

---

[172]) Potanin, Očerki Severo-zapadnoj Mongolii IV, S. 64 ff.

[172a]) Sborn. obyčnago prava Sib. inorodcev, Izd. D. R. Samokvasova, Warszawa 1876, S. 10.

[172b]) Vgl. oben S. 127 f., 152, 231.

[172c]) Lankenau, Die Schamanen und das Schamanenwesen, Globus 22, 1872, S. 282 f.

Wohlverhalten des Feuergeistes und lobt seine Hilfsgeister sehr.[172d]) Der Kusnezk-Türke »fährt», wenn er die Hilfsgeister in sich gesammelt hat, nach den hohen Gebirgen (er blickt aufwärts) oder nach der unteren Welt (er verbeugt sich mit einem Summen gegen den Boden); auf der letztgenannten »Fahrt» reitet er auf einem Hecht oder einer Aalraupe und kämpft gegen einen Stier im Meere.[172e])

Der Sojoten-Schamane legt erst nachdem die Trommel aufgewärmt ist seine Tracht an. Danach »begynder aandebesværgelsen, fulgt af andægtige øine fra tilskuerne.»[173]) Erst wenn dies geschehen ist, kann die grosse mimische Reise durch die Lüfte vorgenommen werden.

Auch der Schamane bei den Burjäten ruft die Hilfsgeister an und bedarf ihrer Hilfe. Er fleht die Götter an, ruft sie herbei, wenn er an dem die Himmelsachse darstellenden Baum zum Himmel emporklettert, d. h. wenn er die Seelenfahrt dramatisch imitiert, und zwar ruft er zuerst einen grossen Geist, dann verschiedene Ahnengeister.[174]) In zwei von Gmelin beschriebenen und einen etwas gekünstelten Eindruck machenden burjätischen Seancen wird die Ankunft der Geister hervorgehoben. In Balagansk sprang, brummte und zischte der Schamane sehr geschickt und gab vor, die »Teufel» seien angekommen. Dann nahm er Feuer in die Hände, doch entging es Gmelin nicht, dass er die glühenden Kohlen gewandt fallen liess und nur die Asche zurückbehielt.[175]) In Kamennoi Kapsal sprang und sang der Schamane, erzählte dann, die »Teufel» seien da, und bat die Anwesenden, Fragen zu stellen.[176])

[172d]) Ostrovskich, Etn. zam. o tjurkach Minus. kr., Živaja Starina 1895, Vyp. 3—4, S. 343.

[172e]) Malov, Neskolko slov o šam. u tureckago naselenija Kuzn. ujezda, Zivaja Starina 1909, Vyp. 2—3, S. 39 ff.

[173]) Ørjan Olsen, Et primitivt folk, S. 101.

[174]) Agapitov-Changalov, Materialy dlja izučenija šamanstva v Sib., Šam. u burjat etc., S. 51.

[175]) Gmelin, Reise durch Sibirien III, S. 71 ff.

[176]) A. A., III, S. 25 f.

Bei der von A. de Levchine beschriebenen Kazaken-Seance setzte sich der Schamane »sur un banc au milieu de la iourte, récita des prières, et appela par leur nom les élus, les bienheureux les plus révérés des Mahométans, leur assignant à chacun un emploi; et à en juger par ce qu'il disait, ces béats étaient déjà présent.»[177]) Diese Heiligen und grossen, hohe Verehrung geniessenden Moslem sind hier an Stelle etwa der grossen Kane und Helden in der altaischen Beschwörung getreten.[178])

Der vom Islam stark beeinflusste *baksy* ruft gemäss Divajevs Beschreibung[178a]) in seiner Seance zunächst »Gott, Schöpfer der Schöpfer», dann »Mohammed, Verteidiger des Islam», darauf Suleiman und die zahllosen Heiligen in Sajram, danach *Arystan-bab* (den grössten unter den 40000 Heiligen von Turkestan), ferner die Heiligen im Osten und Westen, in Gebirgen und Wüsten, in wasserarmen Steppen und Seen. Nach all diesen kommt die Reihe endlich an die schamanistischen Geister: *Čara-bas* 'Thetassen-Kopf', der Dämon des Tages, der Wasserdämon, der Herr des Mondes, der rote Dämon, *Tenge-taj* 'der runde Geist', die 10 Herrscher der Schluchten, die 40 Herren der Steppen, der Herr des Glanzes, das rothaarige Füllen u. a. m.

Der Schamane der gelben Uiguren ruft im »Hausgebete» den »Wachenden grossen Türken», »*Altan kan*»; sonst ruft er das Pferd, das 1000 Tagereisen weit fahren kann, das wollreiche Schaf, sowie eine Menge von »Götzen». In den

---

[177]) de Levchine, Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks, S. 336.

[178]) In einem von Radlov aufgezeichneten *baksy*-Gesang werden zuerst Gott, Mohammed und die Propheten angerufen, dann eine Anzahl verschiedener Heiliger, »die an den Jersu der Altajer, die siebzehn Kame der Berge und Flüsse erinnern», dann »die Vorfahren der Kirgisen-Geschlechter der mittleren Horde», darauf die Stammväter Kuban-Bai, Kendy-Bai, Schöin Kara, Kent Buga und Burlubai. Zuletzt kommt endlich die Reihe an »die Geister, die ihm bei seiner Heilmethode helfen sollen». (Radlov, A. A., II, S. 63 ff.).

[178a]) Baksy, Etnogr. Obozr. 19, 1907: 4, S. 124.

Gebeten werden böse »Götter», Geister von Sinin, von Bergen, Meeren, usw. erwähnt. [178b])

In beiden obigen mandschurischen Seancen, [179]) die eine Imitation des Ohnmachtszustandes darstellen, können wir zu Anfang ein Herbeirufen oder Herabkommen der Geister oder des Geistes feststellen. In der einen »the spirit entered the shaman, he trembled», in der anderen »the acting shaman made an appeal to all his spirits: Chinese, Manchu and Tungus. He explained the case and asked for assistance. Then he called his principal spirit *(vočko)*». Es geht also in echt arktischer Weise vor sich: Zuerst werden die unbedeutenderen Hilfsgeister gerufen, dann der wichtigste.

Besonders typisch hinsichtlich der Rolle der Hilfsgeister ist jedoch eine von L. v. Schrenck geschilderte giljakische Seance, wo die Ohnmacht imitiert wird. Der Schamane Ráppun wurde, wie wir bei v. Schrenck lesen, stark gefesselt und auch seine Gurgel zusammengeschnürt. Alles Licht wurde ausgelöscht, und er setzte sich und sang »mit zitternd heulender Stimme», anscheinend die Geister herbeirufend. »Hiernach fällt der Schaman wie todt nieder». Nun rufen die Anwesenden einen Geist herbei. »Während diese Beschwörung noch dauert erscheint ein *Kägn,* für alle unsichtbar, mit Ausnahme des Schamanen, löst ihm die Riemen an Hals und Händen und giebt ihm neues Leben. Sowie der Gesang verhallt ist, steht der Schaman wieder lebendig da.» [180]) Als ein andrer giljakischer Schamane in derselben Weise durch die Geister von seinen Fesseln befreit wird, hört man in der finsteren Jurte die Hilfsgeister kommen; sie machen einen Lärm »wie von tanzenden Hölzern», werden von den Anwesenden über allerlei befragt und antworten durch Hämmern oder Schaben. Dann tanzen sie um den Schamanen herum, der jetzt das Sterben simuliert. »Der Schaman haucht,

---

[178b]) Malov, Ostatki šamanstva u želtych ujgurov, Živaja Starina 1912: 1, S. 67 ff.

[179]) S. 133 f.

[180]) L. v. Schrenck, Reisen und Forschungen im Amur-Lande III: 3, St. Petersburg 1895, S. 754 f.

allen hörbar, seinen Geist aus.» Auf Bitten irgendeines Anwesenden erwecken ihn aber die Geister bald wieder zu neuem Leben: »Man hört ihn wiederum tief aufseufzen, — diesmal von Neuem Geist einathmend — und nun steht er von allen Banden entfesselt und wieder lebendig da.» [181])

Eine gute, ausführlichere Beschreibung einer Seance, wo das Einfangen der entflohenen Seele nachgeahmt wird, rührt von Radlov her; dort wurde die Pūra, die Seele des Opfertieres, eingefangen, auch mussten, wie wir bereits oben gesehen, zunächst allerlei Geister beschworen werden. Ganz und gar liegt den Geistern das Einfangen der Seele bei den Giljaken ob, und der Schamane beteiligt sich auffallend wenig.

Bei dem handgreiflichen subarktischen Austreiben des Krankheitsdämons, wie es bei den Giljaken vorgenommen wird, ist nach Sternberg das Hauptmoment das Herbeirufen der Geister. Auch hebt v. Schrenck hervor, dass die krankheitsverursachende »Kröte» nicht etwa durch den Schamanen selbst, sondern durch einen von ihm beschworenen Geist entzogen wird. [182]) Auch in dem mandschurischen Beispiel ist es der Feuergeist selbst, der die Arbeit ausführt, und der Schamane nur sein Werkzeug. Ferner kämpfte bei den Mongolen nicht der Lama selbst mit den Krankheitsgeistern, sondern seine Hilfsgeister. Und endlich operiert der Haida-Schamane auch nur durch »one of the Above-people.» [183])

So haben wir gesehen, dass in sämtlichen Seancenarten des ganzen schamanistischen Gebiets, gleichgültig ob im Arktikum oder Subarktikum, das Beschwören von Geistern und ihre Tätigkeit während der Seance ein sehr wichtiges Element, ja meistens die tragende Idee des Ganzen darstellt. Ohne Geister keine Seance: Diese Regel gilt für den Schamanismus überall, und gegen sie wird nie oder fast nie verstossen. Die

---

[181]) A. A., S. 755 f.

[182]) A. A., S. 753 f.

[183]) Vgl. für das alles oben S. 231, 149, 155; über »Sendlinge», ausgesandte Schadengeister, siehe Lehtisalo, Entwurf einer Mythol. der Jur.-Sam., S. 162 f., Bogoraz, K psich. šam., S. 33 ff.

Hilfsgeister sind A und O nicht nur bei Seancen vom Typ der Geisterbesessenheit oder des Geistergesprächs, sondern auch bei solchen wie die grosse arktische Seelenfahrt des Schamanen oder die einfache Divination mittels eines hochgehaltenen Gegenstandes — wo man doch eine Erklärung mit Geistereinwirkung für entbehrlich ansehen könnte —; sie sind es eben, welche alles ausrichten und ohne die nichts geschehen kann: Nur mit ihrer Kraft und in ihrer Begleitung kann der Schamane fliegen, und ihrer kann er in der andern Welt nicht entraten. Die Geister spielen die Hauptrolle in allen so verschiedenartigen Seancenberichten aus dem Arktikum. Und auch im Subarktikum, wo die Seelenfahrt nur mimisch dargestellt wird, werden die Geister beschworen und leiten die Fahrt; auch vor Beginn der erkünstelten Ohnmacht erscheinen sie. Der Schamane holt nicht selbst eine entflohene Seele zurück oder treibt mit eigener Kraft einen bösen Geist aus, sondern ist dazu nur dank der Unterstützung durch die Geister imstande oder ist nur ihr Werkzeug. [184]) Und abschliessend sei hervorgehoben, dass der vorstehende Überblick über die Hilfsgeister gerade deswegen so weitläufig gestaltet ist, um darzutun, dass *die Idee von den Hilfsgeistern wichtigster Bestandteil, bedeutungsvollstes Kennzeichen, der tragende Gedanke, ja geradezu die ideologische Wurzel des Schamanismus überhaupt ist.*

Genau dieselbe Auffassung vertritt Jochelson, wenn er mit ganz einfachen, aber grundsätzlich festlegenden Worten sagt: »Shamanism may be defined as the art of influencing, by the help of guardian spirits, the course of events.» [185]) Auch Meuli hat ja, wie bereits erwähnt, die vitale Rolle der Hilfs-

---

[184]) Natürlich gibt es Fälle, wo die Hilfsgeister wenig hervortreten, aber sie sind Ausnahmen oder die Berichte sind unklar. So z. B. die Seancenbeschreibung Lopatins von den Golden, wo der Schamane in seiner Inspiration selbst den Krankheitsgeist sucht und auch selbst »sich in Kamp mit ihm wirft», ohne dass von Hilfsgeistern gesprochen wird. Die Geisterschar wird gewissermassen durch die Teilnehmerschar ersetzt. Nabljudenija nad bytom goldov, Izvestija Vost. Fak. Gosud. Dalnevost. Univ. LXVI: 4, Vladivostok 1921, S. 33 f.).

[185]) Jochelson, The Koryak, S. 47.

geister eingesehen: »Nur mit ihrer Hilfe kann er [der Schamane] seine Reise unternehmen.»[186]) Und Pilsudskij betrachtet die Hilfsgeister als das Hauptmoment des unter den Ainu auf Sachalin herrschenden Schamanismus: »Die Hilfsgeister des Schamanen, die über ihm in der Luft schweben, sind imstande Dinge wahrzunehmen, die kein Menschenauge zu sehen vermag. Sie fliegen zu den Göttern und zurück zu ihrem Herrn, diesem Ratschläge und Antworten auf die ihnen gestellten Fragen erteilend. Wenn auch nur ein einziger Hilfsgeist eines Schamanen diesen verlässt, erkrankt der Beschwörer, verliert seine übernatürliche Macht und vermag seinen Beruf nicht mehr auszuüben».[187]) Eine Tschuktschen — Überlieferung zeigt wie auch ein grosser Schamane nur durch seine Geister eine zurückgebrachte Seele festhalten kann.[187a])

Auch in allen drei obenerwähnten Hochkulturwelten, wo schamanistische Züge eingedrungen sind, nämlich der chinesischen, indoiranischen und islamitischen, bildet diese Idee der Hilfsgeister das tragende Element. In Schu King wird ja der altchinesische Schamanismus sogar mit dem Terminus technicus »Herabsteigen der Geister» bezeichnet,[188]) wie denn auch der Ausdruck für die Seance-Eröffning bei den nördlich von den Chinesen sitzenden Golden durch das chinesische *shen hsia-lai* wiedergegeben wird und dies soviel bedeutet wie »der Geist kommt herab»[189]) und wie des weiteren der koreanische Schamanismus vornehmlich in Besiegung der Geister bestand.[190]) Und ferner: Die alten Schamanen des vedischen Indiens, »die langhaarigen Verzückten» der Rigveda, sind stets mit ihrem grossen Geist zusammen; sie trinken in Gemeinschaft mit Rudra Gift aus dem Becher.[191]) Und wenn

---

[186]) Meuli, Scythica, S. 147.

[187]) Br. Pilsudskij, Der Schamanismus bei den Ainu-Stämmen von Sachalin, Globus 95, 1909, S. 75.

[187a]) Bogoraz in Živaja Starina 9, 1899, S. 266.

[188]) Vgl. oben S. 161 ff.

[189]) Vgl. oben S. 243.

[190]) Zelenin, Ideologija sib. šamanstva, S. 741 f. (nach Nasekin).

[191]) Vgl. oben S. 159.

die iranische Činvat-Brücke — was für mich keinem Zweifel unterliegt — nach Nyberg[192]) identisch mit dem schamanistischen Ekstasweg ist, dann sind die unzähligen Schutzengel, welche den Gläubigen und Guten auf diesem Weg schützen und ihn vor Fallen bewahren, vielleicht Erinnerungen an die alten schamanistischen Hilfsgeister. In genau gleicher Art umgeben ja diese Hilfsgeister den jakutischen oder tungusischen Schamanen allerseits auf seiner Himmelsfahrt oder bahnen ihm den Weg durch's Meer, wenn er im Lande der Eskimos eine Reise zu Sedna machen will — kurz: Bei allen Völkern leihen die Hilfsgeister dem Schamanen auf der Fahrt stets ihren Beistand und weichen keinen Schritt von seiner Seite. Entsprechend sind auch die Tiere, worauf die islamitischen Derwische reiten, im Grunde nur Reste der alten schamanistischen Hilfsgeister in Tiergestalt — wie die Gans, auf welcher der Altai-Schamane reitet, oder der Bär, welcher den Eskimo-Schamanen zum Mond begleitet, oder die vielen Vögel, mit deren Kraft und Hilfe der sibirische Schamane fliegen und den rechten Weg finden kann.

Wir werden sehen, dass in diesem grossen Zusammenhang die altnordische Kulturwelt nicht etwa eine bemerkenswerte Ausnahme bildet, sondern ebenfalls, im nordischen *seiðr* (der eine interessante Art des subarktischen Schamanismus und nichts anderes ist) den Hilfsgeistern eine beherrschende Rolle einräumt: Sie werden gerufen und müssen erscheinen, damit überhaupt eine *seiðr*-Seance stattfinden kann. Wenn jetzt noch jemand — übrigens auch im Widerspruch mit den nordischen Quellen — die Geisterbeschwörung und das Wirken der Geister im *seiðr* wegerklären will und trotzdem den *seiðr* als eine Art Schamanismus bezeichnet, so muss ihm das rechte Verständnis für das Wesen des Schamanismus abgesprochen werden!

---

[192]) Irans forntida religioner, S. 201—206.

DIE FRAU IM SCHAMANISMUS

Die Frau als Schamane

Bei manchen Forschern hat sich etwa seit der Jahrhundertwende die Meinung geltend gemacht, die Frau sei als agierende Person im Schamanismus älter als der Mann und sei überall, selbst dort, wo jetzt männliches Schamanentum alleinherrschend oder zum mindesten dominierend ist, der ursprüngliche Schamane gewesen. Diese Ansicht wird im wesentlichen mit zweierlei Argumenten gestützt: a) Mit dem Hinweis auf die wichtige Rolle, welche die Frau noch heute im Schamanismus gewisser Völker spielt; b) mit vermeinten Resten eines zeitlich zurückliegenden Frauen-Schamanentums auch bei andern Völkern. Wir wollen die Standpunkte und Beweisführungen einiger der wichtigsten Verfechter dieses Gedankens kurz angeben und kritisch beleuchten.

Der erste, welcher im Ernst die Priorität der Frau verfocht, war der Russe V. F. Troščanskij; er warf diese Frage in einem besonderen Kapitel seiner 1902 herausgegebenen Arbeit *Evoljucija černoj very (šamanstva) u jakutov* [1]) auf. Troščanskij verweist auf die nahe Beziehung zwischen Schamanismus und der sogen. arktischen Hysterie, insbesondere der eigentlichen Schamanenkrankheit *menerik*. Da *menerik* besonders oft Frauen ergreift und überhaupt »Frauen für Neurosen empfänglicher sind als die Männer», und da ferner die Frauen in dem einfachen und urtümlichen Schamanismus etwa der Kamtschadalen alleinherrschend sind, muss man annehmen, dass sie überhaupt im gesamten ursprünglichen, neurotischen Schamanismus die Funktion des Schamanierens ausübten. Dieser Schamanismus war anfangs bei den Jakuten nur ein sogen. schwarzer Schamanismus, der auf die bösen und gefährlichen Geister Bezug nahm und neben dem nicht-

[1]) Kazan 1902, S. 108—127.

schamanistischen Opferkult gepflegt wurde. Solche schwarzen Schamanen waren also ursprünglich nur Frauen; sie wurden jedoch, da die Verfertigung der für die Schamanentracht erforderlichen Metallgegenstände nur von männlichen Schmieden ausgeführt werden konnte, eben durch diese Schmiede, welche selbst Schamanen wurden, aus ihrem Amt verdrängt. Der weisse Schamanismus entstand aus einer Verschmelzung des schwarzen Schamanismus mit dem Opferkult. Troščanskij stützt seine Theorie auf den Umstand, dass in der jakutischen Schamanentracht weibliche Züge aufträten (Eisenabbildungen der weiblichen Brüste, Verwendung weiblicher Trachtenstücke) und dass gewisse Sitten gemeinsam für Frauen und Schamanen bei den Jakuten seien.

Gegen Troščanskij hat schon Miss Czaplicka [2]) eingewendet, der genetische Dualismus zwischen weissen und schwarzen Schamanen sei kaum aufrechtzuerhalten, weil den weissen Schamanen auch weisse Schmiede zur Verfügung ständen, was eher an parallele Entwicklungslinien denken lässt. Weiter sei weibliche Schamanentracht kein Beweis dafür, dass die ursprünglichen Schamanen nur schwarze waren; denn bei den Jakuten verrichte die Frau oft weissen Schamanendienst und bei andern Völkern herrsche weisser Schamanismus sogar vor. Das alles ist gewiss völlig richtig, bedarf aber doch folgender Ergänzung: Neurotische Besessenheit ist nicht notwendigerweise Besessenheit durch einen nur *bösen* Geist, sondern durch einen Geist überhaupt, der je nach der Art der Besessenheit bisweilen gut, bisweilen böse sein konnte. Bei den Eskimos wurden ja die Geistesschwachen als göttlich inspiriert betrachtet, [3]) und die alten russischen *jurodivi* waren heilige Männer. [4]) Im übrigen sind Troščanskijs Hinweise auf die nahen Beziehungen zwischen Schamanismus und arktischer Hysterie sowie auf die grössere Empfänglichkeit der

---

[2]) Aboriginal Siberia, S. 247 f.

[3]) Nach Fr. Boas, zitiert bei V. G. Bogoraz, K psichologii šamanstva etc., S. 6.

[4]) Zelenin, A. A., S. 725.

Frau für Neurosen sehr wichtig und bedeutungsvoll. Zudem verdanken wir Troščanskij hinsichtlich des weiblichen Einschlags im Schamanismus eine wichtige Entdeckung: Bei Jakuten, Mongolen, Burjäten, Kirgisen und Altai-Völkern sei die Bezeichnung für »weiblicher Schamane» gemeinsam, diejenige für »männlicher Schamane» aber verschieden; daraus sei der Schluss zu ziehen, dass bei diesen Völkern in sehr ferner Vergangenheit, als sie sich noch nicht nach gesonderten Siedlungsgebieten des Arktikums zerstreut hatten, nur weibliche Schamanen vorgekommen seien.[5]) Zum mindesten dürfte jene sprachliche Entdeckung darauf hindeuten, dass der weibliche Schamanismus dominiert hat bei diesen Völkern zu einer Zeit, als sie noch mehr oder weniger *im Subarktikum* zusammensassen.[6]) Alles dies hat aber nichts für die Jakuten als *hocharktisches* Volk zu bedeuten. Und bei ihnen muss zunächst die Feststellung gemacht werden, dass dort männliche und weibliche Schamanen nebeneinander, vorwiegend jedoch männliche, anzutreffen sind. Daher kann man Troščanskij nicht zubilligen, er habe *hinsichtlich des Hocharktikums* einen genügenden Beweis für die Priorität der Frau im dortigen (also eigentlichen) Schamanismus erbracht.

Zu der vorliegenden Frage hat V. G. Bogoraz in seiner 1904—1909 herausgegebenen Monographie einige ziemlich vorsichtige Äusserungen gemacht. Er behauptet hier eigentlich nur, der Familienschamanismus scheine älter als der berufsmässige zu sein,[7]) hebt aber klar hervor, dass das Schamanentum der Frauen als tieferstehender betrachtet werde als das der Männer.[8]) Die Geschlechtsverwandlung der Tschuktschen-Schamanen in Frauen, wofür er Beispiele anführt, leitet er nicht ausdrücklich aus einem früheren Vorherrschen weiblichen Schamanentums her. Etwas klarer oder wenigstens

---

[5]) Troščanskij, A. A., S. 118; vgl. Stadling, Shamanismen i norra Asien, S. 86 f. Czaplicka, A. A., S. 244, Fussn. 2.

[6]) Für die Wanderungen der Tungusen, Jakuten, Burjäten u. a., siehe z. B. die Darstellung Byhans in Buschans Völkerkunde II, S. 277 ff.

[7]) The Chukchee, S. 413 f.

[8]) A. A., S. 415.

übersichtlicher legt Bogoraz seine Anschauungen dar in seiner 1910 erschienenen Studie *K psichologii šamanstva u narodov Severovostočnoj Azii.* Aus deren Kapitel über die Frau im Schamanismus zitieren wir die wichtigsten Punkte: Im Familienschamanismus hat die Frau Gleichberechtigung, ja sogar einen gewissen Vortritt vor dem Manne. Bei den Renntier-Tschuktschen ist die Frau Bewahrerin der heiligen Gegenstände der Familie, auch der Trommel... Sie hat also grösseres Sachverständnis im Ritual... Bei Familienfesten beginnt jetzt der Mann mit dem Schlagen der Trommel, aber die Frau ist es, die den Tanz ausführt... Jedoch beginnt im individuellen Schamanismus, der sich später entwickelt hat, das Vordringen des Mannes und das Verdrängtwerden der Frau. In Übereinstimmung damit meinen die Tschuktschen, dass individuelle schamanistische Veranlagung zwar öfter bei der Frau auftrete, dass aber der Weiberschamanismus nur eine geringere Stärke erreiche und die stärksten Schamanen unter den Männern zu finden seien. Als Grund hierfür wird angeführt, dass Kindergebären destruktiv in schamanistischem Sinne wirke... In Zusammenhang mit der geringeren Qualität einer Schamanin stehe auch der Umstand, dass der für Vorbereitung zum Schamanentum erforderliche Zeitabschnitt bei Frauen sowohl kürzer wie auch einfacher gestaltet sei. 'Die Frau ist schon von Natur aus eine Schamanin, sie braucht sich nicht vorzubereiten', sagten mir die Tschuktschen-Schamanen zur Erklärung... Im Stadium des Familienschamanismus hat die Frau in ihrer Eigenschaft als Bewahrerin der Heiligtümer vor dem Mann den Vortritt. Der Familienschamanismus ist einfacher, und aus diesem Grunde hat hier die Frau mit ihrer grösseren Neigung für Neurosen auch bessere natürliche Voraussetzungen für den Schamanismus. Das eben ist der Sinn der angeführten Lehrmeinung, die Frau sei schon an sich eine fertige Schamanin. Im individuellen Schamanismus drängt der Mann die Frau schnell zurück, übernimmt aber gleichzeitig die verschiedenen Attribute der weiblichen Eigenschaften, die äusseren Zeichen des früheren Schamanismus. [9]

[9]) Bogoraz, K. psichologii šamanstva etc., S. 9 ff.

Bogoraz gibt in dieser letztgenannten Darstellung sowohl Troščanskij wie Jochelson und Krašeninnikow wieder. Er beschränkt sein eigenes Material auf die Tschuktschen und verlässt sich hinsichtlich andrer Völker auf die Autoritäten für sie. Wir können ihm darin nicht folgen, dass der Familienschamanismus der ältere sei, woraus sich später der »professionelle» Schamanismus entwickelt habe, und auch nicht darin, dass die von Troščanskij erwähnten weiblichen Züge bei der Schamanentracht Reste eines früheren schamanistischen Entwickelungsabschnitts seien. Es ist zu bedauern, dass Bogoraz von Troščanskij nur dessen Idee von der Priorität der Frauen im Schamanentum, nicht aber dessen scharfe grundsätzliche Unterscheidung zwischen familienbetontem Hauskult und eigentlichem Schamanismus übernommen hat; und das, obschon auch Priklonskij den Unterschied zwischen dem Schamanenwesen und dem ursprünglichen Opferkult der Jakuten hervorhob.[10])

W. Jochelson hat seine Ansichten über das Problem der Frau als Schamane in seinen beiden Arbeiten über die Korjaken 1905—1908 und über die Jukagiren 1910—1926 dargelegt. Nach ihm ist der sogen. Familienschamanismus zweifellos älter als der berufliche. Im Familienschamanismus traten die Frauen als Schamanen auf, ihnen gleitet aber das Schamanentum langsam aus den Händen, als sie gewisse Beschwörungen ausserhalb des Familienkreises anwendeten und somit der Familienschamanismus allmählich in den beruflichen überging.[11]) Gleichwohl zeugen noch in der Gegenwart die weiblichen Trachtenstücken und sogar Geschlechtsverwandlungen der Schamanen bei gewissen Völkern davon, dass die schamanistische Wirksamkeit ursprunglich in weiblichen Händen lag.[12]) — Wir haben oben darzutun versucht,

---

[10]) Tri goda v jakutskoj oblasti, Živaja Starina 1891: IV, S. 43 ff. (Schamanismus und »Heidentum» verschiedene Seiten der religiösen Weltanschauung; vgl. die angef. Ansichten Samokvasovs und Ščukins).

[11]) The Koryak, S. 47 f.

[12]) The Yukaghir, S. 194: »[Der Trachtwechsel] as well as the idea of

dass Familienschamanismus und hocharktischer Schamanismus nicht in dem von Bogoraz und Jochelson beschriebenen Verhältnis zueinander stehen. In dem Auftreten des hocharktischen Schamanen liegt etwas völlig Neues, von neuen Faktoren Bedingtes; dies Neue kann sowohl innerhalb wie ausserhalb des Rahmens des Familienschamanismus einsetzen und ist durchaus nicht eine Art ruhiger Weiterentwickelung des Familienschamanismus, sondern gerade das Umgekehrte: Der gewaltige Bruch mit jenem älteren Zauberwesen. Somit wird Jochelsons Beweisführung im wesentlichen hinfällig.

Der Schwede J. Stadling versuchte 1912, die weibliche Priorität zu verteidigen, indem er Troščanskij in allen Hauptpunkten folgte.[13]) Auch im professionellen Schamanentum seien ursprünglich die Frauen und nicht die Männer ursprünglich Schamanen gewesen. Diese Ansicht wird durch drei Argumente gestützt: a) Verschiedene Mythen geben Kunde von weiblichen Urschamanen; b) die obenerwähnten Völker haben dieselbe Bezeichnung für weibliche Schamanen, aber verschiedene für männliche; c) die Verwandlung des männlichen Schamanen in eine Frau kommt nur bei den Altasiaten vor, was somit gerade hinsichtlich der ältesten Arktiker auf den Gedanken bringt, die Frau habe eher als der Mann das Amt eines Schamanen innegehabt. Zum ersten, aber nicht zum letzten Mal tritt uns hier die Behauptung entgegen, dass die Geschlechtsverwandlung nur unter den Paläasiaten vorkomme. Doch ist die Frage kaum richtig gestellt. In verschiedenen jakutischen Erzählungen, die aber durchaus nicht den Charakter von Urmythen besitzen, sondern von namentlich angegebenen Personen aus anscheinend nicht zu ferner Vergangenheit handeln, wird berichtet, dass die männlichen Schamanen wie Frauen fungieren und allerlei Tiere wie Hechte,

a complete transformation or change of sex may be explained by the fact that shamanism was genetically connected with the family, that family shamanism has preceded professional shamanism, and that the first shamans were women».

[13]) Shamanismen i norra Asien, S. 82—92.

Hündchen und Vögel verschiedener Art gebären konnten.[14]) Ausserdem sind Verwandlungen nicht nur bei Tschuktschen und Kamtschadalen, sondern auch bei Eskimos bekannt, und zwar handelt es sich nicht nur um Verwandlungen von einem Mann in eine Frau, sondern auch um solche von einer Frau in einen Mann.[15]) Dagegen sind solche Geschlechtsverwandlungen, soviel ich weiss, unbekannt bei den westlichsten Paläarktikern, den Jenisseiern. Möglich, obgleich nicht klar bewiesen, ist das Vertrautsein mit jener Verwandlung bei den Giljaken.[16]) Es handelt sich hierbei eigentlich um die Völker um das Beeringsmeer herum sowie um die, welche mit ihnen in ununterbrochener geographischer Verbindung stehen, sodass wir zusammenfassen können: Im Westen erstreckt sich das Gebiet bis zu den Jukagiren und auch wohl den Jakuten, während die Verwandlung nicht bekannt ist unter den Tungusen, Jenisseiern und den westlich von diesen siedelnden Volksstämmen; im Osten reicht es bis zu den westlichen Zentraleskimos, den Netsilik, während die Verwandlung etwas Unbekanntes ist beispielsweise für die Grönland-Eskimos.

Einen vorsichtigeren und mehr kritischen Standpunkt nimmt Miss Czaplicka 1914 bei der Behandlung der Frage der weiblichen Priorität im Kapitel »Schamanism and sex» von *Aboriginal Siberia* ein. Sie konstatiert dankenswerterweise, man habe nie bewiesen, dass in älteren Zeiten Frauen *allein* Schamanen waren; stets seien es Frauen und Männer durch einander, wobei zuweilen die Frauen, zuweilen die Männer an Zahl überwogen; ausschlaggebend sei eben zu allen Zeiten das Individuum und nicht das Geschlecht gewesen.[17]) Trotz diser kritischen Stellungnahme liefert aber in praxi auch Miss Czaplicka beide obenerwähnte Beweise für die Anciennität

---

[14]) Seroševskij, Jakuty I, S. 631; vgl. Stadling, A. A., S. 90, Czaplicka, A. A., S. 252.

[15]) Bogoraz, The Chukchee, S. 455 f.; Knud Rasmussen, The Netsilik Eskimos, Rep. 5 Thule Exp., VIII: 1—2, S. 303 f.

[16]) Bogoraz, The Chukchee, S. 456.

[17]) Aboriginal Siberia, S. 246.

der Frau im Schamanenberuf. So stellt sie erstens die Behauptung auf, dass gerade unter den »Paläsibiriern» öfter Frauen als Männer das Schamanieren ausführen.[18]) Zweitens betont sie zunächst, dass wir keine sichere Kenntnis über die Geschlechtsverwandlung Weib-Mann, sondern nur solche über die Verwandlung Mann-Weib hätten,[19]) behauptet aber gleich darauf mit Stadling, dass diese »change of sex» ausschliesslich oder hauptsächlich bei »Paläsibiriern» vorkomme, während wir bei den »Neosibiriern» nichts weiter als Trachtenwechsel anträfen.[20]) — Unten werden wir sehen, dass es kaum, wenigstens hinsichtlich rein hocharktischer Völker, als Faktum angesehen werden kann, Frauen seien bei den Paläarktikern *öfter* Schamanen gewesen als Männer. Im Gegenteil: Die Zahl der männlichen Schamanen dürfte bei sämtlichen paläarktischen Stämmen zusammengenommen diejenige der weiblichen überschreiten; anderseits kann vermutet werden, dass bei besonders zum weiblichen Schamanismus neigenden Völkern wie eben den Tschuktschen Männer und Frauen einander die Wage halten; dies dürfte auch bei zentraleskimoischen Stämmen zutreffen. Unverkennbares Übergewicht haben die Frauen nur auf subarktischem Gebiet, aber das ist, wie wir sehen werden, eine andere Sache. Dass eine verkehrte Fragestellung der Behauptung zugrunde liegt, nur bei Paläarktikern kämen Geschlechtsverwandlungen vor, haben wir bereits dargetan. Es ist auch kaum wahr anzusehen, dass eine Verwandlung Weib-Mann nie bewiesen worden sei; aus natürlichen Gründen (die grosse Verwandlungs-»Hysterie» wird nur selten von Frauen erreicht) ist dieser Fall ziemlich selten, aber doch sind nach tschuktschischer wie netsilikeskimoischer Überlieferung einwandfrei solche Fälle zu finden. Bogoraz hat detaillierte Beschreibungen von mehreren solchen Fällen, die sich vor den Augen der Erzähler abgespielt hatten, überliefert. Und übrigens wird uns

[18]) A. A., S. 243.
[19]) A. A., S. 250.
[20]) A. A., S. 248, 252.
[21]) The Chukchee, S. 455 f.

später klar werden, dass wir eine Geschlechtsverwandlung überhaupt kaum als Überbleibsel eines älteren Zustandes ansehen können.

Dann hat auch G. Nioradze 1925 unsere vorliegende Frage von der Frau im Schamanismus summarisch aufgeworfen.[22]) Er stellt fest, dass es nicht nur im sogen. Familienschamanismus, sondern auch im Berufs-Schamanismus ursprünglich die Frau gewesen ist, die schamanierte. Freilich musste sie im professionellen Schamanismus vor dem Mann zurücktreten, da sie während der Zeiten der Menstruation und des Kindergebärens die Kraft verlor.[23]) Beweise für die Priorität der Frau sind die Stellung der Frau im kamtschadalischen und tschuktschischen Schamanismus sowie ihre bei vielen Volksstämmen vorfindbare besondere Vertrautheit mit dem häuslichen Kult; weitere Beweise sind die weibliche Schamanentracht des schamanierenden Mannes, weibliche Schamanen-Namen, die Ursprungssagen, die von weiblichen Schamanen berichten, und endlich die Geschlechtsverwandlung in Frauen.

Das alles ist, wie wir sehen, in der Hauptsache nur eine Zusammenstellung der oben dargelegten Gesichtspunkte. Nur wäre vielleicht noch etwas über den von Frauen gepflegten Hauskult zu sagen. Indessen ist ja früher klar hergeleitet, dass Hauskult und Schamanismus nicht das geringste miteinander zu tun haben, sondern grundsätzlich von einander verschiedene Gegensätze im religiösen und sozialen Leben der arktischen Völker ausmachen. Nioradze leistet Troščanskij in den meisten Punkten Gefolgschaft, leider ein wenig unkritisch; bedauerlichst macht hierbei gerade Troščanskijs vernünftigste Erwägung eine Ausnahme, indem ja, wie schon gesagt, dieser deutlich erkannt hat, dass häuslicher Kult und Schamanismus einander geradezu entgegengesetzt sind! Ferner muss auch die hier und da zu lesende Bemerkung, die Frau gehe bei Geburt und Menstruation schamanistischer Kraft verlustig, als Grund für den Übergang des Schamanenberufs

[22]) Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern, S. 51—54.

[23]) Vgl. Bogoraz, The Chukchee, S. 415; Ders., K psichologii šamanstva, S. 10; Jochelson, The Yukaghir, S. 194 u. a. m.

aus Frauen- in Männerhand verworfen werden. Denn Menstruation und Gebären hat es ja auch in grauester Urzeit gegeben und waren in allen primitiven Gemeinschaften als gefährliche, kraftraubende, tabuierte und den Gefahren ausgesetzte Zustände bekannt. Dass nun ausgerechnet deshalb die schamanistische Machtstellung den Frauen allmählich, im Laufe von Jahrtausenden entgleiten sollte, ist ein absurder Gedanke; er erinnert nicht wenig an die bekannte Theorie Frazers, die Magie werde allmählich zur Einsicht über ihre eigene innere Unmöglichkeit kommen.

Zuletzt, im Jahre 1936, hat Zelenin, jedoch mit ganz neuen Argumenten, die Priorität der Frau im Schamanentum verfochten.[23a]) Der ursprüngliche Schamanismus war ja nach Zelenin eine Krankenheilung, fussend auf der Ideologie der Besessenheit: Der Geist, welcher von dem Kranken Besitz ergriffen hat, wird vom Schamanen herausgesogen und in seinen eigenen Körper verpflanzt. Dieser Geist soll nun, wie man sich vorstellte, in dem Körper des Kranken oder des heilenden Schamanen gleichsam wie das Kind im Mutterleibe »sitzen», d. h. die ursprüngliche schamanistische Ideologie ist auf weiblicher Erfahrung basiert. In den allerältesten Entwickelungsphasen des Schamanismus war es der Totemgeist, welcher in den weiblichen Körper verpflanzt wurde — und dank dieser Ideologie vergass man die Bedeutung der Konzeption. Ferner war es stets erforderlich, dass die ursprünglichen Schamanen geisteskrank waren; denn nur diese schon von vornherein von Geistern Besessenen und mit den Geistern Wesensverwandten konnten die Krankheitsgeister ohne eigenen Schaden auf sich übertragen: »aber die nervenkranken Individuen waren unter den Frauen zahlreicher als unter den Männern.»[23b]) Während »der Epoche des Matriarchats» wurde alle wichtigeren sozialen Funktionen, also auch die eines Arztes, von Frauen erledigt; diese Gepflogenheit wurzelte sich aber so fest ein, dass ihre Wirkung noch lange

---

[23a]) Ideologija sibirskogo šamanstva.
[23b]) A. A., S. 731.

nach dieser »Epoche» anhielt. Die Frau wurde sehr lange, z. T. noch zu der in Frage stehenden Zeit, als der ideale, als der normale Schamane betrachtet, dessen Tracht und Äusseres die späteren, männlichen Schamanen zu imitieren versuchten.

Gegen Zelenin kann Folgendes angeführt werden: 1.) Wie oben dargelegt, dürfte es kaum richtig sein, die Besessenheitsinterpretation als ursprüngliche schamanistische Ideologie aufzufassen, wie ja auch das Saugverfahren eine allgemein primitive, aber durchaus keine typisch *schamanistische* Heilmethode darstellt. 2.) Für seine Theorie von der schamanistischen Besessenheit als einer Art Schwangerschaft hat Zelenin nur einen einzigen Beleg finden können: Eine Tungusen-Schamanin wurde von dem Geist derart schwanger, dass ihr Bauch anschwoll und sie wie eine Frau im Augenblick des Gebärens aussah. Das ist aber nur eine der vielen möglichen hysterischen Zwangsvorstellungen von der Art der Besessenheit: Viel gewöhnlicher sind andere Erklärungen, wie das Eintreten einer Feuerkugel in den Körper (Giljaken, Zentraleskimos), das Eintreten der Geister in den Mund (Golden, Kamtschadalen) oder durch die Fontanelle (Sungari-Golden). Man kann sich also auf verschiedene Art das Eintreten des Geistes vorstellen; auch die Schwangerschaft ist eine Vorstellungsweise, aber eine seltene, und dürfte durchaus nicht bei Erklärung *aller* schamanistischen Ideologie Verwendung finden. 3.) Die australische *ratapas*-Theorie mit angeblicher Unkenntnis der Konzeption dürfte kaum mit der schamanistischen Besessenheit zusammengestellt werden können, da die beiden Erscheinungen nicht nur zwei ganz verschiedenen Kulturkreisen angehören, sondern auch anscheinend sehr verschiedenen psychischen Hintergründen entsprungen sind. 4.) Die altertümliche Auffassung eines Bachofens, dass einst sämtliche Völker der Erde ein »matriarchales Entwickelungsstadium» durchgemacht hätten, ist heutzutage als »Mythus» anzusehen und dürfte ernstlich überhaupt nicht mehr den Gegenstand einer Besprechung ausmachen. 5.) Die einzigen Belege dafür, dass teils die Frauen heutzutage bei

den Schamanenvölkern als die wirklichen Schamanen betrachtet werden, teils die heutigen männlichen Schamanen bestrebt sind, den weiblichen Schamanen nachzubilden, sind sehr gering an Zahl. Dass die Tschuktschen meinen, die Frau sei schon von vornherein Schamane, hat — wie wir sehen werden — nichts mit einer Priorität der Frau im Schamanenberuf zu tun; dass ferner bei den subarktischen Orotscha »die weiblichen Schamanen grössere Popularität und grösseres Ansehen als die männlichen haben», beweist wieder nichts für hocharktische Verhältnisse, da die Orotscha unverkennbar subarktisch sind. Der Trachtenwechsel bei den Jakuten ist schon früher behandelt worden.

So wurde uns klar: Miss Czaplicka, Nioradze und z. T. auch Troščanskij, Bogoraz und Zelenin mühen sich mit dem Beweis: Hervorheben der Rolle der Frau bei Schamanenvölkern der Gegenwart ab; sämtliche Forscher dagegen sehen die Frauentracht des männlichen Schamanen als Reste eines ehemaligen weiblichen Schamanismus an, und einige wie Stadling und Nioradze auch die Geschlechtsverwandlung. [23c])

*

Wir werden jetzt das Material mustern und dabei Folgendes finden: Auf *hocharktischem* Gebiet — gleichgültig ob bei Paläarktikern oder jüngeren Völkern — sind weibliche Scha-

[23c]) Mit besonderer Freude ist es zu begrüssen, dass ein Kenner wie Uno Harva 1938 die Theorien von der Priorität der Frau im Schamanetum bestimmt ablehnt. Nachdem er die Argumentierungen Troščanskijs und Nioradzes referiert hat, fährt er fort: »Alle diese Motivierungen sind jedoch schwach und unhaltbar. Wenn man beachtet, dass die Frauen im allgemeinen die Gesellschaft der Geister meiden mussten, und dass es sich für sie nicht einmal überall schickte, heilige Gegenstände zu berühren oder an den Opferzeremonien teilzunehmen, so ist es wahrscheinlicher, dass das Schamanenamt ursprünglich nur in Händen von Männern gelegen hat» (Die rel. Vorst. der altai. Völker, S. 451 f.). — Zwar können wir aus oben angeführten Gründen der Motivierung mit Herbeiziehung der Verhältnisse beim Opferkult nicht beistimmen, aber für den *hocharktischen* Schamanismus dürfte trotzdem die Schlussfolgerung ganz zutreffend sein.

manen fast überall neben den männlichen zu finden, allerdings fast immer weniger angesehen und mit Sonderaufgaben von oft geringerer Bedeutung betraut; auf *subarktischem* Boden dagegen kommen oder kamen bei gewissen alten Völkern fast ausschliesslich weibliche Schamanen vor, bei andern, jedoch, die schon in andern Hinsichten retroaktive Beeinflussungen vom Hocharktikum her aufweisen, treten Frauen *ohne eigentliche Berufsdifferenzierung* als Schamanen neben den Männern auf, wenn auch nicht in allzu grosser Zahl.

Bei den Lappen existierten weibliche Schamanen, aber relativ wenig. Der Noide ist fast immer ein Mann, und uns ist nicht bekannt, dass Frauen überhaupt eine grosse Ohnmachtsseance abhalten könnten, vielmehr scheint sich ihre Tätigkeit in einfacheren Beschwörungen und gewöhnlicher schwarzer Magie zu erschöpfen. So erzählt Isaac Olsen von Kisten Klemitz Datter: »Een slem Noide-kiæring, som alle var bange for og hafde giort meget ondt med sin troldom og dræbt mange folk og mange tacket gud at hun døde.»[24]) In der lexikalischen Aufzeichnung, welche sich in Hans Skankes *Epitome historiæ missionis lapponicæ* findet, wird »Thelomantia mulierum Lapponicarum» erwähnt,[25]) und nach Carl Solander tritt die Frau mit den Geistern in einer mit einem Gürtel vorgenommenen Divinationsart in Verbindung.[26]) In den ausführlichen Berichten Isaac Olsens darüber, wie verschiedene namentlich aufgeführte Personen von den »Noidegadzer», d. h. der »arktischen Hysterie», der »Lappenkrankheit», ergriffen werden, sind nur drei Frauen gegenüber etwa 15 oder noch mehr Männern erwähnt; sämtliche Frauen erlagen den sogen. »Perkelgadzer», aber keine wurde Schamanin.[27]) Der Probst A. A. Burman überliefert aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts verschiedene Auskünfte

---

[24]) J. Qvigstad, Kildeskrifter til den lappiske Mythologi II, S. 76.

[25]) Edgar Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi, S. 107.

[26]) Reuterskiöld, A. A., S. 24.

[27]) J. Qvigstad, Kildeskrifter til den lappiske Mythologi II, S. 40 f., 52—82.

einer Lappenfrau Cherstin Jacobsdotter über die Kunst der Noiden; doch ist anzunehmen, dass sie selbst kaum diese Kunst ausgeübt hat. [28])

Ungefähr ebenso sieht es bei den Samojeden aus. In seinen zahlreichen Beschreibungen von Schamanen und Schamanentum bei diesem Volk tut Castrén nur ein Mal einer Frau Erwähnung; da handelte es sich um eine alte Schamanin, eine »trollqvinna», die in dem Glauben, unbeobachtet zu sein, eine kleine Seance zur Beschwichtigung der Winde abhielt; sie war in Schamanentracht gekleidet und verbeugte sich nach den verschiedenen Himmelsrichtungen hin. [29]) Kai Donner hebt hervor, dass überhaupt in Westsibirien Frauen ziemlich selten Schamanen sind und dass sie sich im allgemeinen meist kleinschamanistischen Aufgaben wie Wahrsagen oder Divination unterziehen: »Sjamanen får ofta i uppdrag att ta reda på vad framtiden bär i sitt sköte, men detta liksom att skaffa rätt på förlorat gods m. m. hör kanske främst till de s. k. mindre sjamanernas åligganden... Kvinnor, som sällan bli sjamaner i Västsibirien, syssla mycket med hithörande ting. Dock har jag den uppfattningen, att detta slag av 'trolldom' icke förekommer i Sibirien lika rikligt som bland många halvkultiverade folk.» [30]) — »Som tidigare nämnts äro kvinnliga sjamaner icke vanliga väster om Jenisei.» [31])

Auch bei den hocharktischen Jugrern scheinen die Frauen als Schamanen sehr wenig zu bedeuten. Jedenfalls erwähnt Karjalainen in seinen Beschreibungen der nördlicheren Ostjaken und Wogulen niemals eine im Schamanieren tätige Frau.

Dagegen unter den Tungusen spielen die Frauen eine verhältnismässig grosse Rolle im Schamanismus, eine grössere als bei sämtlichen Nachbarstämmen. Donner steht auf dem Standpunkt, dass diese Tatsache mit der Verbreitung von Epilepsie und Hysterie bei diesem Volk zusammenhängt: »Att de tungusiska kvinnorna mer än kvinnorna hos andra folk

---

[28]) Reuterskiöld, Källskrifter etc., S. 8 ff.

[29]) Nordiska resor och forskningar I (Reseminnen), S. 270 ff.

[30]) Donner, Sibirien, S. 229 f.

[31]) A. A., S. 232.

lämpat sig för sjamankallet sammanhänger kanske med att epilepsin torde varit så utbredd bland tunguserna.» [32]) Er weist auch auf den bei den katscha-tatarischen Frauen während der Menstruation auftretenden »fureur utérine» hin. Aus den vielen Seancenbeschreibungen Širokogorovs geht jedoch immerhin deutlich hervor, dass die Frauen in den wirklich grossen Seancen kaum auftreten, dagegen in den kleinen Seancen im Übergewicht sind. Es wird nirgends erwähnt, dass eine Tungusin imstande war, die schwierige Fahrt »to the lower world» oder gar »to the upper world» vorzunehmen. [33]) Dagegen werden in kleineren Seancen unter den Khingan-Tungusen zwei (3 Seancen), unter den Biraren eine Frau genannt. [34]) In sämtlichen Fällen scheint es sich um Besessenheits-Schamanieren ohne eigentliche Seelenfahrt oder um gewöhnliche Inspiration, wenn auch ziemlich ausgeprägter Art (die Schamanin einmal »made stick» und »arch»), [35]) zu handeln.

Bei den Jakuten »we find in the past as well as in the present that the woman can be the priestess of the family cult and a professional shamaness, the servant of either *aïy* or *abassy*. Among the Yakut, however, where the worship of *abassy* is more developed than that of *aïy*, the 'black' shamans, both men and women, predominate.» [36]) Nach Jochelson soll in einigen wenigen jakutischen Märchen sogar der Frau grössere schamanische Macht als dem Mann zugeschrieben werden. [37]) Teils *könnte* aber das nur eine besondere Art des Ausdrucks für den Umstand sein, dass das weibliche Schamanentum überhaupt etwas andres als das männliche ist, teils gilt das vielleicht in den Märchen, nie aber in der Wirklichkeit. Dort heisst es gerade umgekehrt nach Solovjev, dass »among the Yakut the female shamans are considered

---

[32]) A. A., a. St.
[33]) Psychomental Complex of the Tungus, S. 304—311.
[34]) A. A., S. 311 f.
[35]) A. A., S. 312.
[36]) Czaplicka, Aboriginal Siberia, S. 247 f.
[37]) The Yukaghir, S. 194.

less important than the male.»[38]) In allen typischen Seancenbeschreibungen lesen wir nur von Männern, die als Schamanen tätig sind.[39]) Es kann aber durchaus möglich sein, dass die Frau in der kleinschamanistischen schwarzen Magie bisweilen gefährlicher als der Mann war. Jedoch soll nach Jochelson die Frau, was den jakutischen Schamanismus angeht, der Vorzeit angehören. »At the present time no women-shamans... are... known to exist among the Yakut.»[40]) — Mehr als 30 Jahre früher (1891) erzählte aber Priklonskij über Schamaninnen bei den Jakuten Folgendes: »Ausser den Schamanen gibt es auch Schamaninnen *(udagan)*, die auch Dienerinnen der unterirdischen Geister sind, aber wie berühmt sie auch gewesen sind, haben sie nicht dieselbe Autorität wie ihre männlichen Rivalen. An sie wendet man sich nur wegen Mangels an männlichen Schamanen in der Nähe oder wenn man einen Dieb oder weggekommenes Gut aufspüren will. Die Zahl der Schamaninnen ist grösser als die der Schamanen...»[41])

Bei den Jukagiren erfahren wir überhaupt nichts von einer Tätigkeit weiblicher Schamanen, weder in der Gegenwart noch in früheren Zeiten. Ja, noch mehr: »...So far as the Yukaghir are concerned, women-shamans are nowhere mentioned in their folk-lore.... Nor is there any trace left of the participation of women in the so-called family shamanism.»[42]) — Trotzdem gibt aber Jochelson selbst anderswo eine Jukagirensage wieder, wo eine junge Frau eben, wo sie im Begriff ist zu sterben, Schamanin wird.[42a])

Ein Volk, auf das man sich oft bezogen hat, wenn es sich um den Beweis der Priorität weiblicher schamanistischer Funktion handelte, sind die Tschuktschen. So liest man z. B. bei

---

[38]) Zit. bei Czaplicka, A. A., S. 243.

[39]) Vgl. Seroševskij, Priklonskij und Vitaševskij.

[40]) Jochelson, The Yukaghir, S. 193.

[41]) V. L. Priklonskij, Tri goda v jakutskoj oblasti, Živaja Starina 1891: IV, S. 58.

[42]) Jochelson, The Yukaghir, S. 193 f.

[42a]) Materialy po izučenija jukagirskago jazyka i folklora, I, S. 158 f.

Stadling, dass »äfven bland fornasiaterna den speciella shamangåfvan framträder oftare hos kvinnor än hos män. 'Kvinnan är af naturen shaman, hon behöfver ej förbereda sig' (för kallet), förklara manliga tschuktschiska shamaner... De kvinliga shamanerna anses ock här, såsom bland flera andra stammar, vida mäktigare än de manliga, men deras shamanistiska förmåga anses å andra sidan hos vissa stammar, t. ex. bland tschuktscherna, vara af lägre art.» [43]) Was aber soll das bedeuten: Die Frauen sind als Schamanen viel mächtiger als die Männer, aber ihre schamanistische Veranlagung ist von niedrigerer Beschaffenheit als die der Männer? Die Macht eines Schamanen liegt doch wohl gerade in Art und Stärke seiner Veranlagung! Und übrigens existiert kein hocharktisches paläasiatisches Volk, wo die weiblichen Schamanen als »viel mächtiger als die männlichen» angesehen werden. Die Kamtschadalen sind keine Hocharktiker und die früheren Tungusen und Jakuten weder Hocharktiker noch Paläasiaten! — Bei Nioradze begegnen wir auch den Tschuktschen neben den Kamtschadalen, wenn »die Rolle der Frau im Schamanentum» hervorgehoben werden soll. Kurz heisst es: »Die Tschuktschen behaupten, sagt Bogoras, dass Frauen zum Schamanenberuf keine Vorbereitung nötig hätten, sie seien schon von Natur geborene Schamaninnen.» [44])

Was behauptet nun Bogoraz in Wirklichkeit? Er referiert nur eine tschuktschische Ansicht, wonach die Inspiration — die aber nicht identisch mit wirklichem, ausgebildetem Schamanentum ist — bei Frauen etwas häufiger als bei Männern vorkommt, dass jedoch weibliches Schamanenwesen stets wesentlich tiefer steht und weniger schmerzvoll und bedeutend als männliches ist. Frauen beherrschen die Kunst des Ventriloquismus nicht, und aus diesem Grunde gehört ihr Auftreten gemäss den von Bogoraz an andrer Stelle aufgestellten Maasstäben [45]) grundsätzlich dem Typus der im äusseren Zelte

[43]) Shamanismen i norra Asien, S. 89.
[44]) Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern, S. 53.
[45]) The Chukchee, S. 442.

sich abspielenden kleinschamanistischen Seancen an. Die meisten von Bogoraz eingehender aufgeführten Schamanen sind Männer. Seine darüber in der grossen Monographie stehenden Worte lauten: »The gift of inspiration is thought to be bestowed more frequently upon women, but it is reputed to be of a rather inferior kind, and the higher grades belong rather to men. The reason given for this is, that the bearing of children is generally adverse to shamanistic inspiration, so that a young woman with considerable shamanistic power may lose the greater part of it after the birth of her first child... Since female shamanism is thought to be of an inferior order, it is considered to require a shorter period for 'gathering inspiration', and to be attended with less pain, than male shamanism. Female shamans, however, may acquire a high degree of skill in almost any branch of shamanistic action, with the single exception of the ventriloquistic art, which is considered entirely beyond their reach.» [46]) Zwar ist die Vorbereitung der Schamanin weniger schwierig und langwierig als die der Männer, auch weniger schmerzvoll, ja, einige Schamanen sagen ja gerade, dass das Weib keiner eigentlichen Vorbereitung bedarf, da die Art ihrer Schamanengabe schon da ist. Das ist aber eher ein herabsetzendes Urteil als umgekehrt: »Sie ist ja nur eine Frau», sagen sonst die Tschuktschen, sie ist nicht der grossen Schamanengabe mächtig, sie kann nur von Natur aus kleinschamanieren. [47]) An verschiedenen Stellen hebt Bogoraz die besondere Gewandtheit der Frauen in magischen Formeln hervor; das zeigt etwa die Art des Frauenschamanentums unter den Tschuktschen.

In *K psichologii šamanstva* hebt Bogoraz nur die dominierende Rolle der Frau im häuslichen Opferkult-Wesen hervor, erzählt, wie die Frau daheim beim Herde das Wild durch Magie zu den Jägern heranziehen kann etc. Bei den Familien-Opferfesten kommt es vor, dass die Frau tanzt, während

---

[46]) A. A., S. 415.
[47]) Vgl. Stadling, A. A., S. 88.

der Mann die Trommel schlägt. Was aber den wirklichen Schamanismus betrifft, bezeugt auch hier Bogoraz, dass »der weibliche Schamanismus eine geringere Stärke hat und die Mächtigsten unter den Männern sind».[48]) — Über den Schamanismus der Tschuktschen berichtet im übrigen G. Maydell: »Es kann so ziemlich Jeder, Mann oder Weib, Schaman werden, auch giebt es unter ihnen sehr Viele, die sich damit beschäftigen, aber Einfluss hat das nicht auf das Volk; es ist das mehr eine Art Wahrsagerei, die aber nur durch wirklichen Erfolg Einfluss gewinnen kann. Unter den uns begleitenden Tschuktschen war ein Ehepaar, dessen bessere Hälfte sich fast fortwährend mit ihrer Schamanentrommel beschäftigte, ohne dass irgend Jemand darauf geachtet hätte; allenfalls liessen wir sie zuweilen bitten, sie möge entweder am Tage schamanen oder, wenn es durchaus des Nachts geschehen müsste, es doch so leise thun, dass Andere nicht im Schlafe gestört würden.» [49]) Es ist kaum eine allzu hohe Vorstellung, die wir hier von dem weiblichen Schamanentum unter den Tschuktschen erhalten.

Auch unter den asiatischen Eskimos kann es vorkommen, dass Frauen Schamanen werden, aber auch hier scheinen sie weniger bedeutend, einflussreich und von geringerer ursprünglicher Kraft als die Männer zu sein. »Among the Eskimo, I met women who had learned their shamanistic performances from their husbands», [50]) sagt Bogoraz. Er berichtet von einem besonders mächtigen Schamanen unter den asiatischen Eskimos bei Uñi'sak, der aber bei Bogoraz' Besuch kurz vorher gestorben war. »I met only his wife, U'puñe, who acknowledged that she had acquired only a small part of his great art.» [51])

Unter den Kupfereskimos führt Knud Rasmussen neben

---

[48]) Bogoraz, K psichologii šamanstva, S. 10.

[49]) G. Maydell, Reisen und Forschungen im Jakutskischen Gebiet Ostsibiriens I, Beitr. zur Kenntn. des Russischen Reiches etc. 4 Folge: I, St. Petersburg 1893, S. 618 f.

[50]) The Chukchee, S. 425.

[51]) A. A., S. 444.

mehreren männlichen nur einen weiblichen Schamanen an; diese aber war wenig bedeutend. »One young woman, Taiphuina, who seemed to be very intelligent, had once been a shaman disciple but had given it up, as she 'could not lie well enough'. The shamans sought in vain to encourage her.» [52])

Bei den Netsilik-Eskimos finden sich durcheinander männliche und weibliche Schamanen, und zwar können bei ihnen auch Frauen zu ziemlich grosser Macht gelangen. So wird von der Schamanin Inalusuarssuk berichtet, sie habe einen starken Hilfsgeist in Gestalt eines Eisbären, der sie einmal gegen einen schwarzen Bären verteidigt habe. [53]) Eine andere Schamanin verwandelte sich in einen Mann. Eine dritte, Arnapak, war besonders mächtig. »Such a great shaman was Arnapak that she could go down to the underworld through her platform in broad daylight, without it being necessary to make it dark in the house.» [55])

Vielleicht kann eine Erzählung von den Iglulik-Eskimos diese anscheinend ganz exzeptionelle Stellung der Frau in Netsilik-Schamanensagen erklären oder beleuchten. Die Iglulik-Frau Uvavnuk wurde »struck by a ball of fire» und seitdem Schamanin. »But there was this remarkable thing about Uvavnuk, that as soon as she came out of her trance, she not longer felt like a shaman; the light left her body and she was once more quite an ordinary person with no special powers. Only when the spirit of the meteor lit up the spirit light within her could she see and hear and know everything, and became at once a mighty magician.» [56]) Das Schamanentum dieser Frau war also nicht dasselbe wie das Schamanen-

---

[52]) Knud Rasmussen, Intellectual Culture of the Copper Eskimos, Rep. 5 Thule Exp. IX, S. 30.

[53]) Knud Rasmussen, The Netsilik Eskimos, Rep. 5 Thule Exp. VIII: 1—2, S. 302 f.

[54]) A. A., S. 303 f.

[55]) A. A., S. 306.

[56]) Knud Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, Rep. 5 Thule Exp. VII: 1, S. 123.

tum der Männer, sie war eigentlich kein Schamane sondern eine Person, die ausnahmsweise von einer schamanistischen Inspiration ergriffen werden konnte. Vielleicht verhielt es sich ähnlich mit den Netsilikfrauen?

Unter den Eskimos auf Grönland sind die Frauen nur ausgesprochene Kleinschamanen, die keine grösseren Aufgaben lösen können. Von den Polareskimos erzählt Rasmussen: »Baade Mænd og Kvinder kan blive Angákut, men Kvinderne bliver sjældent farlige som saadanne; de har ikke Mod til at gøre noget ondt, siger man.» [57]) Die Schamanin Nivigkana heilte in einem einfachen *qilanEq*-Verfahren einen Hund Rasmussens, aber zur Abhaltung grosser Seancen sind Frauen nicht fähig. [58]) Bei den Westgrönland-Eskimos sah Hans Egede eine »Hexe-Kiærling» in ähnlicher Art eine *qilanEq*-Divination vornehmen. [59]) Bei den Angmagssalikern können Frauen *serratit* oder magische Formeln anwenden. [60])

Nachdem wir so die Stellung der Frau im hocharktischen Schamanismus einigermassen untersucht haben, wollen wir die diesbezüglichen Verhältnisse in den weiten Gebieten südlich davon einer Betrachtung unterziehen; dabei werden wir finden, dass die Frau in subarktischen, insbesondere nordsubarktischen Gegenden eine ganz andere Rolle als in hocharktischen spielt. Bei alten und verhältnismässig unberührten Völkern findet (oder fand man bis in die jüngste Gegenwart hinein) vorwiegend, ja zuweilen fast ausschliesslich Frauen als Schamanen tätig; das gleiche war anscheinend in der Vorzeit bei gewissen Völkern der Fall, die nun schon seit langem zerstreut und über grosse, auch hocharktische, Gebietsteile ausgebreitet sind, früher aber enger beisammen auf subarktischem Boden an der Schwelle zum Hocharktikum siedelten. Unter den Subarktikern der Gegenwart, wo sich hocharktische Einflüsse in der ganzen Art des Schamanen-

[57]) Knud Rasmussen, Nye Mennesker, Mindeudgave III, S. 121.

[58]) A. A., a. St.

[59]) Hans Egede, Omst. og udf. Relation ang. den Grønl. Missions Beg. og Forts., S. 123.

[60]) Knud Rasmussen, Myter og Sagn fra Grønland I, S. 58.

wesens bemerkbar machen, wo also trotz mangelnder naturgegebener Voraussetzungen Schamanismus anzutreffen ist, und zwar oft imitiert, gespielt oder durch Narkotika künstlich hervorgebracht, können wir sowohl Männer wie Frauen als Schamanen feststellen, planlos durcheinander und fast stets ohne eigentlichen theoretischen Unterschied hinsichtlich Berufstätigkeit oder Macht.

Unter den Irtysch-Ostjaken scheint die Frau im Schamanismus zu überwiegen. Zwar wird im Typenbeispiel Karjalainens aus der Demjanka-Gegend der Schamane als Mann gedacht, aber in dem einzigen konkreten Fall aus der Gegend um Tsingala trat »als Zauberer... eine alte Frau auf.» [61]) Zur Verallgemeinerung aber steigert sich ein Bericht aus einem andern irtysch-ostjakischen Gebietsteil: »In der Sawodnija-Jurte sind es heutzutage Weiber, die solche Erkundungen vornehmen.» [62]) Diese hohe Stellung der Frau im Schamanismus der Irtysch-Ostjaken erscheint umso eigentümlicher, als sie sonst im sozialen Leben sehr unterdrückt und herabgesetzt ist. »Hos Ostjakerne [die Irtysch-Ostjaken werden behandelt] aktas och behandlas qvinnan ännu som den uslaste trälinna», sagt Castrén. [63])

Sowohl Steller wie Krašeninnikov haben uns versichert, dass bei den alten Kamtschadalen kein Berufs-Schamanentum anzutreffen war, sondern jeder beliebige als Schamane auftreten konnte. [64]) Und im allgemeinen haben bei diesem Volk nicht die Männer, sondern die Frauen oder auch die *koekčuč* (etwa soviel wie »in Frauen verwandelte Männer») diese Kunst ausgeübt. Besonders der erste und ausführlichste Schilderer der Kamtschadalen, Krašeninnikov, »ascribes the shamanistic gift among the Kamtchadal almost exclusively to women.» [65]) Krašeninnikov selbst sagt: »Les Kamtscha-

---

[61]) K. F. Karjalainen, Die Religion der Jugra-Völker III, S. 307.

[62]) A. A., S. 307 f.

[63]) Nordiska resor och forskningar II (Reseberättelser och bref), S. 56.

[64]) Vgl. Jochelson, The Koryak, S. 48, Fussn. 1.

[65]) Czaplicka, Aboriginal Siberia, S. 243.

dals n'ont point de Chaman particulier, comme leurs Voisins; mais les Femmes, sur-tout les vielles, & les Koektchoutchei, sont regardées comme des Magiciennes; ils croient qu'elles savent interpréter les songes.» [66]) Nun ist — wenigstens nach Kraševinnikovs Schilderungen — nicht klar, ob die *koekčuč* als Frauen oder als verwandelte Männer anzusehen sind; er spricht von »*koekčuč*-Frauen, die nicht mit Männern Berührung haben.» [67]) Nur das steht unzweifelhaft fest, dass Krašeninnikov hat hervorheben wollen, vor allem und fast ausschliesslich seien Frauen als Schamanen tätig. — Anscheinend um sowohl Laut wie dämonisches Wesen zu bezeichnen nannten die Kamtschadalen einen Fluss »Schamanin». [67a])

Wir wissen, dass die Jakuten zu den jüngsten arktischen Völkern gehören, und dass sie nicht im Hocharktikum heimisch sind, sondern dorthinauf erst in verhältnismässig später Zeit [68]) von einem subarktischen Grenzgebiet her wanderten. Für die Tätigkeit »schamanieren» wendet dies Volk das Verb *chammā* (aus tat *kam*) an, während für »männlicher Schamane» nur eine einheimische jakutische Bezeichnung *ojūn* existiert.[69]) Zum Teil ist aus diesem Umstande Troščanskijs Ansicht gefolgert, »dass die Jakuten noch keine männlichen sondern nur weibliche Schamanen hatten, als sie in das jakutische Gebiet einwanderten»; [70]) zum andern Teil ist jene Ansicht auch daraus gefolgert, dass dasselbe Wort, nur in etwas verschiedenen Lautgestaltungen, als Bezeichnung für »weiblicher Schamane» gebraucht wird unter mongolischen und türkischen Völkern, dass dagegen die Bezeichnung für »männlicher Schamane» wenigstens vier ganz verschiedenen Wurzeln und Sprachen angehört. So heisst »weib-

---

[66]) Histoire et description du Kamtchatka I, S. 108.

[67]) Vgl. Czaplicka, A. A., S. 251.

[67a]) K. v. Ditmar, Reisen und Aufenthalt in Kamtschatka, I, Beitr. zur Kenntn. d. Russ. Reiches etc., 3 Folge: VII, St. Petersburg 1890, S. 693.

[68]) Vgl. Buschans Völkerkunde II, S. 278 f.

[69]) Hinweise für die folgende Darstellung, siehe unten Fussn. 71.

[70]) Evoljucija černoj very u jakutov, S. 118.

licher Schamane» bei Mongolen, Burjäten, Jakuten, Altaiern, Torguten, Kidanen und Kirgisen: *utagan, udagan, udaghan, ubakchan, utygan, utjugun, iduan, duana;* vgl. tat. *jodege;* alle diese Bezeichnungen werden von Potanin,[71]) Troščanskij und Stadling als ein und dasselbe Wort angesehen. »Männlicher Schamane» jedoch wird ausgedrückt bei den Jakuten durch *ojūn,* bei den Mongolen und Burjäten durch *bö, buge,* bei den Tungusen, Tataren, Altaiern und Urjanchaiern durch *sàmman, chàmman, kam, gam,* und *cham,* bei den »Kirgisen» aber durch *baksy.* Diese Schlage veranlässt, wie bereits oben erwähnt, Troščanskij zu der Schlussfolgerung, dass alle diese Völker zu einer Zeit, als sie noch in enger Nachbarschaft bei einander wohnten und nahe Berührung im subarktischen Gebiete miteinander hatten, nur weibliche Schamanen gehabt hätten und dass männliche Schamanen erst nach ihrer Zerstreuung aufgekommen seien. Auch nach meiner Ansicht kann diese Folgerung keinem Zweifel unterliegen. Wir haben es hier mit einer der interessantesten und aufschlussreichsten Entwickelungserscheinungen der ganzen arktischen Religionsgeschichte zu tun, nicht als Statik, sondern als Dynamik gesehen. Die Ursache für das plötzliche Aufkommen männlicher Schamanen — wo doch ehedem nur weibliche existierten — muss *entweder* zu suchen sein in der Zerstreuung dieser Völker *oder* aber in dem ganzen hocharktischen Milieu, in das zwei der grössten von ihnen hinaufgedrängt wurden. Nun kann, nach anderen religionsgeschichtlichen Parallelen zu urteilen, die Erklärung kaum in der einfachen Differenzierung und der Zerstreuung dieser Volksstämme liegen; vielmehr müssen wir hier mit von Grund aus umgestaltenden Kräften rechnen, die sich den Neusiedlern in der nunmehr auf ihnen lastenden, hysterogenen arktischen Umwelt entgegenstemmen und durch ihren seelischen Druck nicht nur weibliche, sondern auch — und vor allem! — männliche Schamanen hervorbringen. Mehr eingehende Gründe für diese Annahme werden noch

---

[71]) Hinweise bei Troščanskij, A. A., S. 119, Czaplicka, A. A., S. 244, Fussn. 2 und Stadling, A. A., S. 86 f., Fussn. 1.

später angeführt werden. Ist sie richtig, so müssen also männliche Schamanen, wenigstens unter dem Gesichtswinkel ihrer kulturbeherrschenden Stellung den Frauen gegenüber, bei den Jakuten und Tungusen erst in ihrer neuen, hocharktischen Heimat aufgetreten sein, und dieser männliche Schamanismus hätte sich dann infolge der nie ganz abgebrochenen Beziehungen mit den noch im Subarktikum verbliebenen Stämmen zu diesen hin fortgepflanzt.

Man hat auch gemeint, die — jetzt meistens verschwundenen — Schamanen des alten Chinas, also auf subarktischem Boden, seien vorwiegend Frauen gewesen. Ihre Wirksamkeit soll sich auf ziemlich einfaches Geisteraustreiben beschränkt haben. [72])

Wir sind wohl berechtigt, uns den ursprünglichen, d. h. nicht vom Norden her beeinflussten Schamanismus der früheren Altaier als ein ziemlich bescheidenes Kleinschamanieren vorzustellen. Zu jenen Zeiten waren wohl auch die Schamanen Frauen. Das gegenwärtige altaische Schamanenwesen wird jedoch durch die grosse Nachahmungsseance gekennzeichnet, wo die arktische Seelenfahrt während der von hocharktischen Faktoren verursachten Ohnmachtsseance mimisch und dramatisch unter Zuhilfenahme äusserer Vorrichtungen nachgeahmt wird. Eine solche Imitationsseance ist völlig undenkbar ohne besonders grosse rückwirkende Influenz von hocharktischem Gebiet her; ihr ganzes Gepräge hat jene im Hocharktikum geborene Idee der Seelenfahrt dem subarktisch-altaischen Schamanismus, wo doch die psychologischen Bedingungen schwach waren, aufgedrückt. Und im Gefolge dessen haben gegenwärtig die Männer hier ebenfalls wieder die führende Stellung erlangt. Das schliesst das zeitweilige Auftreten weiblicher Schamanen nicht aus, maassgebend ist aber in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass von eigentlicher beruflicher Differenzierung, geschweige denn von einem bewussten

---

[72]) Siehe Zelenin, Ideologija sib. šam., S. 734 mit Hinweisen; über Schamanismus in dem heutigen China vgl. Širokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, S. 388.

Macht- oder Stärkeunterschied zwischen weiblichen und männlichen Schamanen kaum die Rede ist. Radlov schreibt: »Die Fähigkeit und Wissenschaft des Schamanisirens ist, wie schon erwähnt, erblich und geht vom Vater auf den Sohn über, in besonderen, wenn auch seltenen Fällen aber auch vom Vater auf die Tochter.» [73])

Unter den verschiedenen Schamanen, die Anochin [74]) nach altaischen Berichten oder auf Grund eigener unter den Altaiern angestellter Beobachtungen beschreibt, sind 42 Männer und nur 6 Frauen. Zwei der letztgenannten lernen wir dank interessanteren Aufzeichnungen besonders kennen: Sāta und Kanā. Kanā[75]) verwendete männliche Schamanentracht, tanzte wie ein gewöhnlicher männlicher Schamane und konnte auch genau wie ein solcher die fingierte Fahrt durch die Luft ausführen: »während sie die Trommel schlug, flog sie wie ein Vogel nach Altai über die Gebirge.» Zwischen ihrem Schamanieren und dem der männlichen Schamanen existiert also weder phänomenologisch noch ideologisch ein Unterschied. Von der andern Schamanin, Sāta, wird erzählt, sie habe kurz vor ihrer Heirat, die etwa in ihrem zwanzigsten Lebensjahr stattfand, als Schamane zu tanzen angefangen. Hervorgehoben wird aber, dass sie »mit Rücksicht auf ihre weibliche Natur den *ustygi,* [d. h. den zum Hauskult gehörenden morgendlichen Altardienst] nicht verrichtet.»[76]) Hier findet sich also dennoch ein arthafter Unterschied zwischen weiblichen und männlichen Schamanen, aber gleichwohl nicht so, dass das weibliche Schamanenwesen tiefer stände oder mehr kleinschamanistisch wäre. Gerade umgekehrt gehört die Pflege des Hauskults — die dem grossen Schamanieren oder seiner Imitation fremd ist — nicht zu den Obliegenheiten der Frau, was man sonst etwa im Hocharktikum erwartet hätte, sondern ausschliesslich zu denen des Mannes,

---

[73]) Radlov, Aus Sibirien II, S. 16.

[74]) Materialy po šamanstvu u altaijcev, Sbornik Muz. Antr. i Etn. IV: 2, Leningrad 1924 S., 108—148.

[75]) A. A., S. 130 f.

[76]) A. A., S. 114 ff.

während die Frau *nur* das eigentliche Schamanieren, nicht aber die unekstatisch-religiösen Funktionen vornehmen konnte. Dieser Umstand könnte ein guter Beweis dafür sein, dass das Opferkultwesen hier ursprünglich männlich, das Schamanenwesen ursprünglich weiblich war. Eine altaische Legende gibt uns Kunde von einer mächtigen Schamanin, die von Erlik selbst beschützt wurde, aber ohne Erfolg, und die eine dreifache Trommel hatte. [77])

Bei den Sagajen (Abakan-Tataren) war in der einzigen Schamanenseance, der Radlov beiwohnte, der agierende Schamane eine Frau. Radlov erzählt: »Nur einmal hatte ich Gelegenheit, in einer Sagajer-Jurte dem Schamanisiren beizuwohnen. Es war hier eine Schamanin in Thätigkeit, sie hatte jedoch keine besondere Kleidung. Sie trug ein kurzes Hemd, war alt und ausserordentlich mager. Diese Frau geberdete sich viel wilder als die altajischen Schamanen, sprang um das Feuer, sang mit verstellter Stimme, ahmte verschiedene Thierstimmen nach und stieg auf diese Weise von Himmelsschicht zu Himmelsschicht, bis sie sich die Helfer in die Trommel gebannt hatte, mit denen sie den bösen Geist aus der Jurte in's Freie trieb. Zurückgekehrt, gerieth sie in die höchste Verzückung, liess zuletzt die Trommel fallen und stürzte wie todt nieder.» [78]) Nach dieser Beschreibung zu urteilen, scheint das weibliche Schamanenwesen im Subarktikum also nicht schwächer, sondern eher sogar stärker als das männliche zu sein.

Bei den Sojoten treffen wir sehr oft Frauen neben den Männern als Schamanen an, und ihre Kraft ist durchaus nicht geringer als die der männlichen Schamanen. Sowohl Gregor Potanin wie M:me A. V. Potanin [79]) erwähnen sojotische Schamaninnen, und aus einer Schilderung Ørjan Olsens geht

---

[77]) G. M. Potanin, Kazak-kirgizskija i altajskija predanija, legendy i skazki, Živaja Starina 1916, S. 184 f.

[78]) Radlov, Aus Sibirien I, S. 377.

[79]) Hinweise bei G. Čubinov, Beitr. zum psycholog. Verständnis des sib. Zauberers, 1914, S. 31 f. Fussn. 3 (59, 66).

der ekstatische Charakter des weiblichen Schamanentums deutlich hervor:[80]) »En søster af en af de høieste embedsmænd (changa), som er en meget flink schamankvinde, har syge ben, som hun til dagligdags ikke kan staa eller bevæge sig paa. Hun maa af den grund altid sidde inde. Hun begynder at schamanere i siddende stilling, men naar hun har drevet paa med det en stund, farer hun op og danser rundt paa sine ben som om der intet feilede dem.» Ob nun die Krankheit hysterischer Art ist oder die Frau nur in der Ekstase den gewöhnlichen Schmerz nicht fühlt, so ist es jedenfalls kein Kleinschamanieren, das hier beschrieben wird.

Von den Karagassen berichtet Čudinov, dass die Frau dort im allgemeinen eine sehr niedrige Stellung einnimmt, ausgenommen wenn sie Schamanin ist.[81]) Sehr angesehen dagegen sind die Schamaninnen, sie reiten auf bestimmten Renntieren, und Legenden von grossen Schamaninnen sind nicht unbekannt. Eine Schamanin wurde in einem Winter am Strand eines karagassischen Flusses zusammen mit ihren Kindern und Renntieren durch die Kälte zu Stein verwandelt.[82]) Čudinov hat Bilder von zwei Schamaninnen wiedergegeben.[83])

Bei den Schoren wurde, wie M:me Dyrenkova erzählt, eine werdende Schamanin als Mädchen sehr von den Geistern geplagt und erst von ihren Schmerzen befreit, als sie ihre erste Seance abhielt.[84])

Nach Agapitovs und Changalovs Angaben führt L. Stieda an, dass bei den Burjäten sowohl Männer wie Frauen Schamanen werden können.[85]) In einer Erzählung war es eine Schamanin namens Arfut, die einen bösen Geist, Ada, zu überwältigen verstand.[86]) Unter Burjäten, Mongolen und »Kir-

[80]) Et primitivt folk, S. 100.

[81]) B. Čudinov, Putešestvie po Karagassii, Moskva 1931, S. 105.

[82]) A. A., S. 71 f.

[83]) A. A., S. 99, 103.

[84]) Dyrenkova, Polučenie šamanskogo dara po vozzrenijam tureckich plemen, Sborn. Muz. Antr. i Etn. IX, 1930, S. 269.

[85]) Das Schamanenthum unter den Burjäten, Globus 52, 1887, S. 286.

[86]) A. A., S. 253.

gisen» werden bisweilen Schamaninnen erwähnt.[87]) Dass bei den Burjäten zwischen männlichem und weiblichem Schamanentum ein Unterschied an Stärke feststellbar sei, darüber ist wohl nichts bekannt; Potanin erzählt, dass früher ein männlicher Schamane bei den Burjäten nicht in die Jurte zu den profanen Frauen kommen durfte, damit die Schamanenkraft nicht verloren ginge.[88]) Sanzejev führt über weibliche Burjätenschamanen Folgendes an: »Der Schamanenberuf kann auch in weiblicher Linie vererbt werden; wenn es an Männern mangelt, kann eine weibliche Person Schamanin werden, und dieser Beruf erhält sich im Geschlechte ihres Mannes, obgleich in der Geschlechtertafel des letzteren keine Schamanen-Ahnen aufzufinden sind.»[88a])

Gmelin traf in Verchnaja Borsa eine mongolische Schamanin, die für vornehmer als die sie begleitenden männlichen Schamanen tungusischen Stammes gehalten wurde. Ferner wissen wir, dass nur diese Frau eine Trommel besass.[88b]) Bei den nicht nomadisierenden Bewohnern von Turkestan führt M:me Dyrenkova von werdenden Schamaninnen an, dass sie von einer Nervenkrankheit ergriffen sind, die erst aufhört, wenn sie Folbinen werden.[89])

In der grossen, von Malov beschrieben Musterseance der Ostturkestaner bei Lob-nor ist die Agierende eine Frau.[89a]) In seiner mongolischen Textensammlung erwähnt Poppe die grosse Schamanin Asujchan.[89b]) Bei den Kusnezk-Türken soll gemäss Malov jedes Dorf seinen männlichen *oder* weiblichen Schamanen haben; zwei interessante Schamaninnen, die eine

---

[87]) u. a. von Potanin, M:me Potanin und T. Valichanov; Hinweise bei Čubinov, A. A., a. St. (66, 59, 65).

[88]) Potanin, Očerki Severo-zapadnoj Mongolii IV, S. 69.

[88a]) Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten, Anthropos XXIII, 1928, S. 978.

[88b]) Gmelin, Reise durch Sibirien II, S. 82 ff.

[89]) Dyrenkova, A. A., S. 275.

[89a]) Šamanstvo u sartov Vostočnago Turkestana, Sborn. Muz. Antr. i Etn. V: 1 (Festschr. f. Radlov) 1918, S. 7 ff.

[89b]) Opisanie mongolskich »šamanskich» rukopisej Inst. vost.-ved., Zap. Inst. vost.-ved. ak. nauk SSSR, I, 1932, S. 195.

hundert Jahre alt und Spezialistin für Zahnweh, werden erwähnt.[89c] Bei den Mongolen der West-Mongolei kennt Vladimircov, darüber in einer Diskussion von Jonov befragt, keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Schamanen.[89d]

Čekaninskij behauptet, auf gewissen Überlieferungen gestützt — gegen Potanin —, dass es bei den Kazaken früher auch weibliche *baksy* gab.[89e] Entsprechend sind auch die wotjakischen *tuno* heutzutage nur immer männlichen Geschlechts; die *pelljaskis* sind Männer oder Frauen.[89f] Die tschuwassischen *jomzen* sind Männer und Weiber, aber die meisten und berühmtesten sind anscheinend alte Frauen. Ebenso waren die mordwinischen Geisterseher bei den Totenfesten, immer alte Frauen.[89g] — Man dürfte sich wohl vorstellen können, dass bei den Wotjaken und Kazaken, zwei Völkern, die besonders grossem arktischen Einfluss ausgesetzt sind, die heutigen Verhältnisse solcher Influenz zu verdanken sind.

Interessant ist die bei den Mandschuren feststellbare Tatsache, dass die im Hocharktikum ziemlich selbstverständliche Alleinherrschaft des Mannes bei der Seelenfahrtsseance sich bei der subarktischen imitierenden Seelenfahrt nicht findet, offenbar weil im Subarktikum der psychische Nährboden mangelt; umgekehrt befassen sich nach Širokogorovs Beispielen die Männer öfter mit kleineren Seancen als die Frauen. Bei der schwierigen schamanistischen Reise »to the lower world» wird in sämtlichen Berichten Širokogorovs nur ein Mal eine Frau als schamanierende Person erwähnt, nämlich in einem

---

89c) Neskolko slov o šamanstve u tureckogo naselenija Kuzneckogo ujezda, Tomskoj gub., Živaja Starina 1909: Vyp. 2—3, S. 38 f.

89d) Živaja Starina 1916: I, S. 28 f. (Žurnal 10, anlässlig eines Vortrags von Malov über Schamanismus in Ostturkestan).

89e) »Baksylyk», Zap. Semipalatinskogo otd. obšč. izuč. Kazakstana I, 1929, XVIII, S. 79.

89f) Michajlovskij, Šamanstvo, Izv. Imp. obšč. liubit. estestvozn. antr. i etn. 75, Trudy etn. otd.: 12, S. 111.

89g) A. A., S. 113 f.

mandschurischen Dichtwerk. »The female shaman, named Nišan, took on herself the task of bringing back the soul of the young man, and she shamanized accordingly. Her shamanizing-vizit to the lower world, meeting with the various spirits, including her own husband and other people, her finding of the young man's soul and restoring it were recorded.» [90]) Bei den Tungusen werden als kleinschamanistische Agierende 3 Frauen und 1 Mann, bei den Mandschuren aber keine Frau und 3 Männer erwähnt. [91]) Bei den subarktischen Süd-Tungusen am Baikal-See kann die Frau ebenso gut Schamane sein wie der Mann. [92])

Über die südlichst wohnenden Golden erzählt Lattimore: »Women shamans are fairly common, but I have not seen one, nor do I know how they differ in costume or practice from the men. All I know is that all the women shamans I ever heard of seemed past middle age. I suspect that most of them are not trained from youth but learn the ritual and practice from observations, and show a gift for it after they have passed the most useful and active period of a woman's life as wife and mother.» [93]) Es scheint also in den für Neurosen besonders empfänglichen Jahren um das weibliche Klimakterium zu sein, wo die weibliche Schamanengabe zum Durchbruch kommt; es wird durchaus nicht behauptet, dass sie geringer als die der Männer sei. Von den Golden erzählt sonst L. v. Schrenck, wie eine Schamanin über einen Hingeschiedenen eine Seance abhielt. [94]) Unter den Oltscha wohnte Schrenck einer Krankenheilungsseance durch eine Schamanin bei: »Nach einem einleitenden Gesange unter Begleitung der Trommel nahm die Schamanende einige Hobelspäne *(säwa)* und ein Läppchen und strich mit denselben über das nackte, im Schosse der Mutter liegende Kind, in der Art des Magnetisirens, fort, indem sie zugleich gegen den Rand der

---

[90]) Širokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, S. 308.

[91]) A. A., S. 311—314.

[92]) Hinweise bei Czaplicka, A. A., S. 243.

[93]) The Gold Tribe of the Lower Sungari, S. 63.

[94]) Schrenck, Reisen und Forschungen im Amurlande III: 3, S. 760.

resonirenden Trommel sang.» [95]) — Von den Giljaken bezeugt Lankenau, dass unter ihnen weibliche Schamanen besonders häufig waren. [96])

Unter den Udihē oder Tazen (südlichsten Orotscha) an der Küste des Stillen Ozeans lebte nach S. N. Braïlovskij [97]) eine alte Schamanin, die so mächtig war, dass sie zwei männliche Schamanen als Schüler hatte. Die Alte war schmutzig und ungepflegt, als sie dem Tanz ihrer Schüler zusah. Im übrigen ist der Schamanismus jedoch an der pazifischen Küste eher eine Art Vergnügen als eine ernste Kunst.

Nur in einer Beschreibung des bei den Ainu gepflegten Schamanismus wird hinsichtlich des Subarktikums die Frau als weniger stark im Vergleich zu den Männern bezeichnet, und zwar bei Bronislaw Pilsudskij. Er sagt: »Es gibt männliche wie weibliche Schamanen. Unter acht mir bekannten Beschwörern waren zwei Frauen. Diese besitzen jedoch nicht dieselbe Kraft wie die Männer, darum erwecken sie auch nicht das gleiche Vertrauen. Über die wenigen Frauen, die auf Schamanenart schreien, Trommel schlagen und tanzen, drückt man sich ziemlich herablassend und missbilligend aus und glaubt, dass sie nur vom Teufel besessen ihre Kunst auszuüben vermögen, jedoch nicht fähig seien, von den Göttern etwas zu erbitten oder die Zukunft zu erfahren. In den Sagen der Ainu wird aber manchmal die Frau mit weit grösserer übernatürlicher Kraft ausgestattet als der Mann.» [98]) Es wird hier aber trotz allem klar bestätigt, dass die schamanierende Frau tanzen und schreien konnte genau so wie ein Mann; nur die Erklärung ist aus irgendeinem Grunde eine andre.

Noch mehr den Charakter eines Ausnahmefalls hat — und

---

[95]) A. A., S. 759.

[96]) Die Schamanen und das Schamanenwesen, Globus 22, 1872, S. 283.

[97]) Tazy, ili Udihė (opyt etnografičeskago izsledovanija) Živaja Starina, 11, 1901, S. 399 ff.

[98]) Der Schamanismus bei den Ainu-Stämmen von Sachalin, Globus 95, 1909, S. 73.

zwar in umgekehrtem Sinn — Gmelins Schilderung[99]) von einer jakutischen Schamanin, die für noch geschickter als die Männer angesehen wurde, aber die auch gezwungen wurde zuzugestehen, dass sie die Männer durch allerlei Kniffe hinter's Licht geführt habe und dass ihr berühmtes Durchstechen des Körpers mit einem Messer nur Taschenspielerei sei. Übrigens heisst es ganz bezeichnend, dass die Jakuten mit Staunen die Künste und Geistergespräche der Frau wahrnahmen: »Die *Jakuten* wurden über dieses ungemeine Vertrauen, das sich eine sterbliche [meine Kurs.] bey den Teufeln zuwege gebracht hatte, vor Verwunderung fast ausser sich selbst gesetzt.» Offenbar war es für sie etwas ganz Ungewöhnliches und sonst nicht Vorkommendes, dass eine Frau solch ein grosses Schamanieren vornehmen konnte.

*

Die angeführten Beispiele haben, wie ich hoffe, die ziemlich verschiedenartige Rolle der Frau im hocharktischen Schamanismus einerseits und im subarktischen anderseits gezeigt. Von ihnen ausgehend, möchte ich jetzt zur Erklärung dieser Verschiedenartigkeit eine Hypothese aufzustellen wagen. Schon früher war der Versuch gemacht darzulegen, dass der Schamanismus seine Grundlage in abnormer, besonders hysteroider Reaktion der primitiven Psyche hat. Wichtig ist dabei die Feststellung, dass eine Reihe von Forschern, sowohl Psychiatriker wie Schamanologen, seit langem hervorgehoben haben, die Frau habe zur Hysterie einen grösseren Hang, für Neurosen eine leichtere Zugänglichkeit als der Mann. Wie nun diese Erscheinungen zustandekommen, sei unerörtert gelassen. Hysteriologen wie Gadelius[100]) und Kretschmer[101]) betonen ja besonders, dass die hysterische Reaktion von typisch primitiver Art ist und daher bei weniger

[99]) Reise durch Sibirien, II, S. 492 ff.

[100]) Det mänskliga själslivet III, S. 328.

[101]) Über Hysterie, 2. Aufl.; die ganze Tendenz des Buches ist, die primitive Natur der Hysterie darzulegen.

hoch entwickelten Rassen und Individuen häufig vorkommt. Und schon Möbius versuchte in dem seinerzeit so heftig umstrittenen Schriftchen »Ueber den physiologischen Schwachsinn des Weibes» [102]) klarzulegen, dass die Frau eine nicht so weit entwickelte Psyche wie der Mann besitze, weshalb sie in höherem Grade als der Mann für psychiatrische Erscheinungen prädisponiert sei. Kretschmer sagt geradezu: »Die engere Hysterie besteht vorwiegend aus den Reaktionen von Frauen....» [103]) Unter den Schamanologen ist es beispielsweise Troščanskij, der die leichtere Zugänglichkeit der Frau gegenüber Neurosen hervorhebt, [104]) und ein Kenner wie Zelenin sagt: »Schamanen waren in erster Linie die nervenkranken Menschen, aber die nervenkranken Individuen waren zahlreicher bei Frauen als bei Männern.» [105]) Hierfür liefert er Beispiele in Gestalt weiblicher Neurosen, die in verschiedenen, natürlich besonders hocharktischen Gegenden epidemisch auftreten; nebenbei sei die interessante Tatsache nicht unerwähnt, welche Priklonskij anführt, dass nämlich bei den Jakuten der weibliche Schamane im allgemeinen weniger mächtig und angesehen als der männliche ist, aber gerade bei Heilung eines psychisch Kranken ein grösseres Ansehen geniesst. [106])

Ich gehe jetzt noch einmal von dem dynamischen Gedanken einer Wanderung der Völker aus Zentralasien nach dem Norden aus. Oben hatten wir gesehen, wie bedeutungsvoll für das Entstehen hysteroider Reaktionen gerade die auf den Menschen drückenden hocharktischen Naturverhältnisse, das hysterogene Klima, waren. Den psychisch schwersten Druck üben eben Klima und Umwelt arktischer Art aus, dort also entstand die grosse »arktische Hysterie» und der eigentliche, grosse Schamanismus. Doch gibt es auch gelindere hyste-

---

[102]) Mir in der dritten Auflage, Halle 1901, bekannt; über die Diskussion bezüglich des Buches vgl. hier das Vorwort und den Anhang.

[103]) Über Hysterie, 2 Aufl., S. 38.

[104]) Evoljucija černoj very u jakutov, S. 119.

[105]) Ideologija sib. šam., S. 731.

[106]) V. L. Priklonskij, Tri goda v jakutskoj oblasti, Živaja Starina 1891: IV, S. 58.

rogene Klima- und Umweltzonen, die — wenn sie auch die hocharktische in ihrer lastenden Wirkung nicht erreichen — der für die menschliche Seele idealen Lebenssphäre ermangeln. Das sind die an die arktische Zone unmittelbar grenzenden und ausserdem auch die tropisch-äquatorialen Gebiete. Es zeigt sich, dass eben in diesen beiden Gebieten zwei für uns sehr interessante Erscheinungen besonders hervortreten: Neurosen, die *in sporadischen Fällen* epidemischen Charakter annehmen, und die hervorragende Rolle der Frau als Magier in der menschlichen Gemeinschaft. Von den Neurosen treten besonders *imu(bakko)* unter den subarktischen Ainu und,[107]) zuweilen epidemisch, die an *emirjačenje* erinnernde *latah* bei den tropischen Malaien auf.[108]) Auf tropischem Boden spielen die weiblichen Magier eine grosse Rolle. Sie nehmen oft in Gruppen magische Handlungen und Tänze vor. Die Frauen in Kingoyi haben oft nervös bedingte Orakelträume, die als Wahrsagungen angesehen werden, wenn sie deutlich sind, und das Herbeirufen eines Berufsmagiers nötig machen, wenn sie dunkel sind.[109]) Besonders gefürchtet sind die alten Frauen bei den zur Bantu-Sprachgruppe gehörenden Kikuyu, weil sie besonders grosse magische Kraft besitzen, und es ist lebensgefährlich, mit vielen alten Frauen zusammenzusein.[110]) Lindblom berichtet vieles von Magie und Geisterbesessenheit der Frauen, besonders der alten in Zentralafrika. So warnt eine Greisin als Medium der Geister die Leute vor dem nächtlichen Umherschwärmen der Geister; inspirierte Frauen üben Glossolalie; auch kommen alte Hauptzauberinnen vor, die zusammen mit andern Frauen in fast schamanistischer Art Krankenheilungen ausführen.[111]) Im tro-

---

[107]) Vgl. Batchelor, The Ainu and their Folk-Lore, S. 301 ff.; Gadelius, Det mänskliga själslivet III, S. 328.

[108]) Vgl. Czaplicka, Aboriginal Siberia, S. 321 ff.; Gadelius, A. A., a. St.

[109]) Efr. Andersson, Religion och magi hos Afrikas naturfolk, 1936, S. 117 f.

[110]) C. W. Hobley, Bantu Beliefs and Magic, London 1938, S. 195.

[111]) Siehe E. Andersson, Religion och magi hos Afrikas natur-

pischen Indonesien kann neben dem männlichen ein regelrechtes weibliches Zaubererwesen angetroffen werden, das nicht wenig an Schamanentum erinnert. Die agierenden Personen werden nicht wie die Priester für ihre künftige Tätigkeit unterrichtet, sondern direkt inspiriert, und durch ihren Mund reden während der Ekstase die Geister, auch können sie aus Kranken die Geister austreiben. Auf Borneo, wo männliche Zauberer Frauenkleidung anlegen, üben diese sowie die Zauberinnen Prostitution. Die javanischen Tänzerinnen sollen ein Überbleibsel des weiblichen »Schamanismus» sein.[112]) Bei den tropischen Chaco-Indianern ist es eine alte Frau, welche die wichtige magische Zeremonie, wodurch hervorragende Krieger in den Adelsrang erhoben werden, leitet.[113]) — Eine ähnliche führende Rolle spielen ja, wie wir sahen, die Frauen auch im Schamanen- und Zaubererwesen des Subarktikums, während sowohl hier wie dort das eigentliche Priesteramt hauptsächlich von Männern bekleidet wird. Dieser grundsätzliche Unterschied zwischen der Stellung, welche von Männern und Frauen einerseits im Priester- und anderseits im Schamanenwesen eingenommen werden, ist mehrfach geradezu auf den Kopf gestellt, z. B. von Nioradze.[114])

Ich erkläre mir die ganze Sachlage folgendermaassen: In

---

folk, S. 148 ff., bes. S. 149 f.: »Die Hütte der Kavuva finde ich ... voll von Leuten beiderlei Geschlechts, meistens doch alte hexenähnliche Weiber.... Plötzlich springt ... ein ganz junges Mädchen unter unheimlichen, durchdringenden Schreien auf und beginnt einen wahrhaften Hexentanz.... Jetzt erhebt sich Kavuva, die Zauberin ... in dem unsicheren, schwachen Licht wirken die alten Weiber mit ihren verschrumpften hängenden Brüsten und den langen Kuh- und Zebraschwänzen, die sie sich um Handgelenke und Ellbogen gebunden haben, wie Dämonen.»

[112]) A. Byhan in Buschans Völkerkunde II, S. 912.

[113]) Krickeberg in Buschans Völkerkunde I, S. 302.

[114]) Er argumentiert einfach so, dass *weil* die Frau hier und da als Priesterin eine Rolle Spielt, »daher kann man annehmen», dass sie auch der älteste Schamane war (Der Schamanismus bei den sib. Völkern, S. 51 ff.).

der ursprünglichen Gemeinschaft und in klimatisch günstigen Gegenden ist die Frau wie immer an die Familie gebunden, auch als »Schamanin» oder Zauberin; sobald aber ein Zaubererwesen entsteht, das über den Rahmen der Familie hinausgeht und eine grössere Gemeinschaft als Wirkungskreis hat, tritt der Mann als Agierender hervor. Zunächst ist das Zaubererwesen noch kaum neurotisch, wird es aber und nimmt damit zugleich einen ernsteren Charakter an, wenn die Völker Wohnsitz nehmen in den seelisch ziemlich drückenden Gebieten des Subarktikums oder des Aequators; und Träger dieses so umgestalteten Zaubererwesens werden mit Naturnotwendigkeit die eben zu Hysterie und Psychosen mehr neigenden Frauen. So entsteht das weibliche Schamanentum im Subarktikum oder — wenn man so will — die älteste und ursprünglichste Form des »Schamanentums», wohlgemerkt etwas ganz anderes als das grosse hocharktische Schamanenwesen. Dieser scharfe Unterschied würde besser festgehalten, wenn man hinsichtlich des Subarktikums nur oder fast nur von »*Zauberern*», nicht aber von »*Schamanen*» redete. Stellen wir uns nun aber vor, wie die subarktischen Grenzvölker nach Norden in das hocharktische Gebiet hinaufgedrängt werden! Dort legt sich wie eine ungeheure Last das schwerste Klima des Erdballs auf sie, keinen Vergleich duldend mit dem der Tropen und der subarktischen Grenzstriche; dort bilden sich die ausserordentlich hysterogenen und abnorm niederdrückenden Umweltfaktoren aus, die psychische Reaktionen von sonst nie gesehener Gewalt auslösen; dort ist man weit über die Schwelle der Klimazone gekommen, wo nur die leichter beeinflussbaren Frauen psychisch tangiert werden. Dort werden daher auch alle Menschen von der »Hysterie» ergriffen, und zwar sind die Männer als die mit grösseren seelischen »Widerstandsmassen» ausgerüsteten eher die stärkst betroffenen; denn auch diese »Massen» werden niedergeworfen! Dort also wird denn auch die schwere Ohnmachts-Ekstase derartig intensiv und allgemein, dass sie normgebende Bedeutung gewinnt: *Die Seelenfahrts-Seance entsteht! Die Rolle der Hilfsgeister* erfährt eine ausserordentliche Steigerung.

So kann es auch geschehen, dass *der männliche Schamane,* in dessen Hand Leben und Tod, Wohl und Wehe ganzer Völker gegeben sind, welchem allein die Verbindung mit den unheimlichen Mächten der hocharktischen Öde und Spuknacht möglich ist, ein vorherrschender politischer Faktor und geradezu die das gesamte religiöse und soziale Leben schlechthin beherrschende Erscheinung wird! Die Stärke des Reagierens bei der Frau dagegen kann dort kaum grösser als im Subarktikum werden; denn ihr an sich geringerer psychischer Kraftvorrat ist bereits erschöpft, und sie bleibt daher bei der früheren Stärke ihrer Reaktion stehen, auch in dem schwereren Milieu. Innerhalb des Hocharktikums wuchs anderseits der männliche Gross-Schamanismus zu solcher Macht und Bedeutung an, dass er sein bisheriges Kerngebiet, das Hocharktikum, überschritt und das subarktische Zauberwesen retroaktiv beeinflusste. So kommt auch im Subarktikum überall die Idee der Seelenfahrt auf, und die hat folgende Sonderbarkeit bewirkt: Wenn man hier, in der wenig hysterogenen Umwelt, die für die Seelenfahrt erforderliche grosse Ekstase auf *natürlichem* Wege nicht erreichen konnte, so musste man eben entweder die Seelenfahrt oder die Ohnmacht *imitieren* oder durch *Narkotika* eine Ekstase herbeiführen. Jetzt treten, in Verfolg der Analogie, auch hier im Subarktikum Männer als Schamanen auf und sind somit eine Art Nebenbuhler der alten Zauberfrauen. Wir haben also im hocharktisch beeinflussten Subarktikum durcheinander weibliche und männliche Schamanen, und zwar ohne Unterschied hinsichtlich Macht und Berufstätigkeit, da hierfür aus Gründen des Klimas und der Umwelt die psychiatrische Unterlage fehlt. In weniger beeinflussten Teilen des Subarktikums herrschen natürlich die weiblichen Schamanen weiterhin vor.

Zwei Erscheinungen sind fast immer, wie wir bei den meisten Untersuchungen sahen, von Wichtigkeit im Zusammenhang mit der Priorität der Frau als Schamane: Die Geschlechtsverwandlung des Schamanen und die Frauentracht des männlichen Schamanen. Dies beides wird von den meisten Forschern eng miteinander verknüpft oder als zwei Ent-

wickelungsstadien einer und derselben Erscheinung betrachtet. So unterscheidet Bogoraz[115]) drei oder vier Stärkegrade in der fortschreitenden Verwandlung des Tschuktschen-Schamanen in eine Frau: 1) Er kämmt sich das Haar wie eine Frau; 2) er zieht weibliche Kleidung an; 3) er wirft die männlichen Waffen fort, verrichtet weibliche Arbeit, erhält weibliche Stimme, wird schüchtern und verliert männliches Aussehen; 4) er fühlt sich oft als Frau, sucht nach einem männlichen Liebhaber und glaubt sogar, Kinder gebären zu können. Jedes Stadium in dieser Verwandlungsreihe wird von Individuen vertreten, die also verschieden weit bei der Verwandlung vorgeschritten sind. Auch Jochelson sieht den Geschlechtswechsel und die Benutzung weiblicher Schamanentracht als im Grunde ein und dasselbe Phänomen an, wenn er die tungusischen und jukagirischen Schamanenbräuche, »not a man's, but a woman's, apron» oder beim jakutischen Schamanieren »a woman's jacket of foal-skins and a woman's white ermine fur cap» sowie andre von Troščanskij beschriebene weibliche Attribute zu verwenden oder für Frauen geltende Sitten zu beobachten, als »traces of the change of a shaman's sex into that of a woman» betrachtet.[116]) In gleicher Weise stellt Miss Czaplicka die beiden Erscheinungen nebeneinander: »The 'change of sex' is met with only among the Palaeo-Siberians, whilst among the Neo-Siberians only does the shamanistic dress more often resemble female garments».[117]) Auch sie scheint zu meinen, dass der Trachtenwechsel ein Rest eines ehemaligen Geschlechtswechsels sein könnte, wenn sie sagt: »... the change of dress is *not nowadays*, at least, followed by what the physiologists would call 'change of sex'».[118]) — In der Tat ist es auch ein Ding der Unmöglichkeit, das schamanistische Anlegen von Frauentracht und die sehr verschieden stark ausgeprägte Verwandlung des Schamanen in eine Frau grundsätzlich voneinander zu tren-

---

[115]) The Chukchee, S. 450 ff.
[116]) Jochelson, The Koryak, S. 53, Fussn. 3.
[117]) Czaplicka, Aboriginal Siberia, S. 252.
[118]) A. A., S. 248. (Meine Kursivierung).

nen. Gerade Bogoraz, der die maassgebenden Untersuchungen über den Geschlechtswechsel angestellt hat, betont ja besonders, wie unmerklich Trachten- und Geschlechtswechsel ineinander übergehen. Daher muss eine Erklärung für die eine Erscheinung auch die Erklärung für die andere sein.

Immerhin haben diesen Schluss doch nicht alle gezogen. Die Ursache dafür ist klar genug: Seit Troščanskij ist man daran gewöhnt, den Trachtenwechsel als Rest eines früheren weiblichen Schamanismus anzusehen; Trachtenwechsel und Geschlechtswechsel sind nicht von einander zu scheiden. Jedoch macht die eigentümliche Erscheinung des Geschlechtswandels — der einer psycho-physiologischen, aber keiner ethnographischen Erklärung bedarf — auf jeden Augenzeugen den bestimmten Eindruck, dass sie nicht so einfach erklärt werden kann. Stadling referiert, leider ohne Hinweis auf die Quelle: »Bogoras anser, att de fornasiatiska shamanernas anläggande af kvinliga attribut utgör 'en reminissens från en äldre shamanism', som då väl måste hafva varit kvinlig».[119]) In seinem interessanten Kapitel über die Geschlechtsverwandlungen äussert Bogoraz in der Monographie[120]) garnichts darüber, dass diese einen Frauenschamanismus voraussetzen! Troščanskij, der den Trachtenwechsel der Jakuten-Schamanen als Rudimente eines Frauenschamanismus zu erfassen suchte, enthält sich einer Äusserung über den Geschlechtswechsel! Und Jochelson gibt sich über den Zusammenhang zwischen Trachten- und Geschlechtswechsel folgender widerspruchsvoller Anschauung hin: Einerseits soll der Trachtenwechsel »traces of the change of a shaman's sex into that of a woman» sein; anderseits heisst es: »The conception of the change of sex arises from the idea, alluded to farther on, of the conformity between the nature of an object and its outer covering or garb».[121]) Also soll der Trachtenwech-

---

[119]) Stadling, Shamanismen i norra Asien, S. 91.
[120]) Bogoraz, The Chukchee, S. 448—457.
[121]) Jochelson, The Koryak, S. 52; vgl. Derselbe, The Yukaghir, S. 194 »the idea of a complete transformation or change of sex may be explained by the fact ... that the first shamans were women.»

sel ein Rudiment des Geschlechtswechsels sein, aber der Geschlechtswechsel soll zugleich etwas Sekundäres gegenüber dem Trachtenwechsel darstellen! Hierbei ist ja Jochelsons Grundauffassung, dass der weibliche Schamanismus der ursprüngliche sei. In jedem Falle wird durch diese ganze Erörterung eins klar: Es ist äusserst schwierig, wenn nicht gar unmöglich, Troščanskijs Hypothese, die *nur* vom Trachtenwechsel ausgeht, mit einer unbefangenen Erklärung des Geschlechtswechsels zu verbinden.

Fest steht Folgendes: 1) Trachten- und Geschlechtswechsel können wir nicht grundsätzlich voneinander trennen, müssen vielmehr beides als nur ein Problem auffassen und also auf dieselbe Weise lösen. 2) Nach Ansicht der besten Kenner ist der Geschlechtswechsel das ursprüngliche, eigentlich typische Stadium, während der Trachtenwechsel nur ein Vorstadium oder ein Rudiment des Geschlechtswechsels ausmacht. Daher muss die gemeinsame Erklärung ihren Ausgang zweifellos von dem Geschlechts- und nicht von dem Trachtenwechsel nehmen. 3) Der Umstand, dass sekundäre Bearbeiter wie Stadling und Nioradze den Geschlechtswechsel unter den Beweisen für ein ursprüngliches weibliches Schamanentum aufführen, beruht auf Folgendem: a) Dem von vielen Seiten festgestellten Zusammenhang zwischen Geschlechs- und Trachtenwechsel; b) aus Troščanskijs Herleitung des Trachtenwechsels aus einem älteren Frauenschamanismus. Teils ist aber Troščanskijs Beweisführung kaum als richtig anzusehen, teils muss die Fragestellung von dem Geschlechts- und nicht dem Trachtenwechsel ausgehen. Zudem hat weder Geschlechts- noch Trachtenwechsel nach unserer Ansicht etwas mit einem älteren Frauenschamanismus zu tun, sondern bedürfen — und zwar *gemeinsam* — einer andern Erklärung.

Durchforscht man nun das Material über wirkliche Geschlechtsverwandlungen mit unbefangenem Blick, so drängt sich einem der klare Eindruck auf, dass es sich um eine interessante psychopathologische Erscheinung handelt. Der Schamanismus ruht ja vorwiegend auf hysteroider Grundlage. Für den Hysteriker ist es aber bezeichnend, dass er zwecks

Lenkens von Aufmerksamkeit oder Mitleid der Umwelt auf sich oder zwecks Erringens von Macht, Einfluss oder Vorteilen geradezu eine zweite Natur zur Schau trägt, gewisse auch rein physisch hervortretende Veränderungen demonstriert. So sucht die hysterisch reagierende Frau durch Markieren von allerlei eingebildeten Krankheiten Mitleid zu erregen, der »Rentenhysteriker» mittels des angeblich noch immer steifen Beines noch weiter sich materielle Vorteile zu sichern;[122] auch das Stigmatisationsphänomen ist nach verbreiteter Meinung ebenfalls vornehmlich hysterisch bedingt.[123] So geht meine Ansicht dahin, dass auch die Geschlechtsverwandlung im arktischen Schamanismus als ein hysteroides Stigma angesehen werden muss; dieses Stigma ist also entsprungen aus der zu hysteroiden Reaktionen getriebenen hocharktischen Psyche und kann nicht durch Spekulationen über frühere soziologische Verhältnisse der Gemeinschaft ergründet werden. Dass es keine Berührung mit einem älteren Frauenschamanismus unter Paläarktikern hat, geht vor allem aus zwei Tatsachen hervor: 1) Nicht nur Männer werden in Frauen verwandelt, sondern auch Frauen in Männer; 2) Geschlechtsverwandlungen kommen auch unter russischen Siedlern des Arktikums vor.[124]

Diese meine Theorie von der hysteroiden Natur der arktischen Geschlechtsverwandlungen möchte ich durch Hervorheben einiger Momente derselben des näheren beweisen. Besonders in die Augen springend ist zunächst der unverkennbar *opportune* Charakter der Verwandlung. Die Verwandlung geschieht, weil der Patient dadurch an Macht und Einfluss gewinnt und Furch einflösst. »The people are extremely afraid of the transformed, much more so than of ordinary shamans,» sagt Bogoraz.[125] Es herrscht bei den Tschuktschen der Glau-

---

122) Vgl. z. B. Kretschmer, Über Hysterie, 2 Aufl., S. 88—110.

123) Efr. Briem, Stigmatisationer och visioner, 1929, S. 176—217.

124) Bogoraz, The Chukchee, S. 455: »I met among the Russian creoles of the Lower Kolyma ... an old man who ... acted like a woman throughout his whole life.»

125) The Chukchee, S. 451.

be, dass der verwandelte Schamane einen unsichtbaren Geister-Ehemann habe, der auch die geringste Beleidigung, die seiner »Frau» zugefügt sei, streng bestrafe; die Umgebung lebt unter ständigem »fear of prompt punishment» seitens des Geistes, und der verwandelte Schamane kann daher natürlich fast alles tun, was er will.[126]) Jochelson bestätigt, dass »the transformed shamans were believed to be the most powerful of all shamans»,[127]) und hebt von den Korjaken besonders hervor, wie »woman shamans, and those transformed into women, are considered to be very powerful.»[128]) Unter den Tschuktschen sind die verwandelten Schamanen »dreaded even by untransformed shamans, who avoid having any contests with them.»[128a]) Unter den asiatischen Eskimos besassen die verwandelten Schamanen eine besonders grosse, auch politische, Macht, speziell »at Indian Point the transformed shamans have great and baleful influence», die der russische Beamte zu vernichten suchte.[129])

Bei Männern kommt die Verwandlung entweder im Zusammenhang mit der Pubertät, wo auch die Schamanengabe in Erscheinung tritt, oder auch als Folgeerscheinung einer Krankheit zum Ausbruch. Im Tschuktschenvolk »transformation takes place by the command of the ke'let, usually at that critical age of early youth when shamanistic inspiration first manifests itself.»[130]) Die Verwandlung eines hervorragenden tschuktschischen Schamanen »began in his very early youth, after a protracted illness from which he freed himself by the song and the drum.»[131]) In ähnlicher Weise wurde dem KI'mIqäi von einem Geiste in seiner Jugend während einer Krankheit »befohlen», Frauenkleider anzuziehen.[132]) Sowohl bei

---

126) A. A., S. 452.
127) The Koryak, S. 52.
128) A. A., S. 53.
128a) Bogoraz, The Chukchee, S. 453.
129) A. A., S. 457.
130) A. A., S. 450.
131) A. A., S. 454.
132) A. A., S. 450.

Tschuktschen wie asiatischen Eskimos sind ausgesprochen kränkliche Männer verwandelte Schamanen.[133]) Bekanntlich kommen hysterische Reaktionen oft entweder in der Pubertät oder nach schwerem psychophysischem Trauma zu vollem Ausbruch.

Bei den Frauen dagegen ist das Klimakterium die kritische Zeit für Hysterie. In seiner russischen Darstellung sagt Bogoraz gerade heraus: »Die Frau wird auf Befehl der Geister in einen Mann verwandelt in den kritischen Jahren, am Ende der speziell mütterlichen Periode.» [134]) So war auch eine in einen Mann verwandelte Tschuktschen-Schamanin »a widow of middle age, who had three half-grown children of her own.» Sie legte Mannestracht an, schnitt ihr Haar in männlicher Art und lebte auf perverse Art mit einer jungen Frau zusammen.[135]) Nach einer Überlieferung der Netsilik-Eskimos verwandelte sich eine alte Frau, die eine grosse Schamanin war, in einen Mann und lebte mit einem Mädchen zusammen.[136])

Andere hierher gehörende Punkte sind die bei den Verwandelten pathologisch gesteigerte und ins perverse verzerrte Sexualität sowie das Aussehen der Patienten. Ein junger Verwandelter bei den Tschuktschen war verrufen wegen »perverting all his young companions, who beset him with their courtship, to the great detriment and offence of the lawful beauties of the camp.» [137]) Die Verwandelten pflegen sich stets Weiber oder Liebhaber zu suchen. Bisexuelle Erscheinungen sind nicht ungewöhnlich: Es kommt vor, dass eine Frau mit einer andern Frau in perversem Umgang lebt nachdem sie mehrere Kinder geboren hat,[138]) und oft haben die verwandelten Männer geheime Liebhaberinnen.[139]) Immer

---

[133]) A. A., S. 455, 457.

[134]) K psichologii šamanstva, Etnogr. Obozr. 1910: 1—2, S. 31.

[135]) Bogoraz, The Chukchee, S. 455.

[136]) K. Rasmussen, The Netsilik Eskimos, 5 Thule Exp. VIII: 1—2, S. 303 f.

[137]) Bogoraz, The Chukchee, S. 455.

[138]) Bogoraz, K psichologii šamanstva, S. 32.

[139]) Bogoraz, K psich. šam., S. 33; The Chukchee, S. 451.

haben die Verwandelten Geister als Gatten neben ihren irdischen und leben mit diesen in ehelichem Verkehr *(succubi* und *incubi).* Ähnliche Erscheinungen bei unverwandelten goldischen Schamanen haben Sternberg zu seiner bekannten Theorie von der sexuellen Rolle des schamanistischen Haupthilfsgeistes geführt,[140] die aber beispielsweise von Širokogorov entschieden abgelehnt wird.[141] Bogoraz beschreibt das pathologische Aussehen des verwandelten Tilu'wgi: »a female tragic mask fitted to a body of a giantess of a race different from our own.»[142] — Es wird auch gelegentlich erzählt, dass die Geschlechtsverwandlung durch schwarzen Zauber herbeigeführt werden kann.

Das Phänomen der Geschlechtsverwandlung dürfte somit aus derselben hysterogenen Umwelt wie die »arktische Hysterie» und der arktische Schamanismus entsprungen sein. Das Verwenden von Frauentracht beim Schamanieren ist nur eine beginnende, schwächere oder gar allmählich schwächer gewordene Form jener Verwandlung; es geht bei den Tschuktschen Hand in Hand mit ihr und ist bei den Jakuten neben Überlieferungen von kindergebärenden männlichen Schamanen zu finden. Ausserdem ist die Geschlechtsverwandlung auf

---

[140]) Divine Election in Primitive Religion, XXI Congr. Intern. des Américanistes, Göteborg 1924: Sternbergs bekannte Auswahls-Theorie besagt, dass die Schamanen immer einen persönlichen Schutzgeist haben, dem gegenüber die andern Hilfsgeister nur die Rolle von Mithelfern spielen. Dieser soll immer von anderem als dem Geschlecht des Schamanen sein, und sein Eintreten in den Körper des Schamanen soll von sexuellem Charakter sein. Der Tanz, bei dem der Schamane mit dem Unterleib bauchtanzähnliche Bewegungen ausführt, hat sexuellen Anstrich.

[141]) Psychomental Complex of the Tungus, S. 366 ff.: Širokogorov bemerkt dazu, dass Sternberg von einem nur halb verstandenen Sonderfall ausgeht, den er verallgemeinert hat; ferner, dass das einzige ins Gewicht fallende Beispiel einen Nicht-Schamanen betrifft und dass die Tanzbewegungen nur zu dem Zweck ausgeführt werden, um die unten am Schamanenrock festsitzenden Metallgegenstände zum Klingen zu bringen. Sternberg habe zu oberflächliche Methoden beim Ausfragen angewandt und zudem die goldische Sprache nicht verstanden.

[142]) Bogoraz, The Chukchee, S. 453.

einige Völker, die ihr Zentralgebiet um das Beringsmeer herum haben, geographisch beschränkt. Bei andern Volksstämmen wie Tungusen und Jakuten kommt die anormale psychische Reaktion auf andre Weise zum Vorschein, etwa besonders wildes Tanzen, wiederholtes Ohnmächtigwerden usw., während die Verwandlung nur in Gestalt von Trachtenwechsel zu finden ist. Weder Geschlechts- noch Trachtenwechsel scheint mir mit einer älteren Stellung der Frauen im Schamanismus etwas zu tun zu haben.

Die Frau als Mithelferin beim Fallen in den Trancezustand

Ebenso oft wie als Schamane ist die Frau als Mithelferin des männlichen Schamanen tätig. Im letztgenannten Fall ist sie besonders wichtig, wenn der Schamane in Ekstase fallen soll; durch Singen oder auf andre Weise ist sie ihm behilflich, den erwünschten Zustand in der Seance zu erreichen.

In den Beschreibungen von alten lappischen Schamanenseancen begegnen wir häufig einer Bemerkung, nach der ein paar Frauen dem Noiden am Anfang der Seance dabei helfen, dass er in Ekstase gerät: Im allgemeinen singen sie zusammen mit ihm, bis er in den inspirativen oder tranceartigen Zustand kommt. Henric Forbus beschreibt in seinem Brief an die schwedische Regierung 1727 die Lappenseance so: »När Noiden el^r^ Trulkarlen skal fara antingen til Iamaimo .... eller strida emot andre Noider, eller hemta någon kundskap om stöld, med mera, så slår han med hammaren på Laptrumman, *Joikar tillika med 3 el^r^ 4 qwinnor,* fälas om kåtan såsom en ursinnig..... och omsider faller i loge, h:e:ned på gålfwet eller marken, såsom andelös....» [143]) Wir müssen dies so verstehen, dass 3 bis 4 Frauen mit dem Schamanen zusammen singen, bis dieser in Ohnmacht fällt.

Hiermit stimmt fast wörtlich eine etwas spätere Schilde-

---

[143]) E. Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi, S. 40. (Kurs. von mir).

rung überein, nämlich Sigv. Kildals in »Efterretning om Finners og Lappers hedenske Religion», die etwa aus dem Jahre 1730 stammt. Hier heisst es: »Naar en *Noide* eller Run-Lap skal reise til *Jam Aimo*... eller aandelig strider med andre Noider, som ere stærkere end han, da slaaer han med Hammeren paa Runbommen, *og med tre, fire Qvinder jouger og synger adskillige Noide- og afgudiske Sange,* löber rundt, som een der er afsindig... og omsider falder i *Loge* (paa Jorden eller Gulvet, saasom aandelös)...» [144])

In Carl Solanders »Kort Relation, om den danska Missions tilstånd uti Norrige» etc. 1726 finden wir auch einen ähnlichen Bericht: »Enär en *Noid* ɔ: trullkarl, som uti konsten fullkomlig är, wil spela på trumman, dricker han först bränwin, tilförne brukades luut; *begynnandes sedan med nogra hos sig warande qwinfolk at siunga,* hwilken sång och sammankomst kallas *Noide Tiömcka*... under samma sång förehafwer han sig grufweligen... til dess han omsider swimar...»[145])

In Joh. Tornæus, »Berättelse om Lapmarckerna och Deras Tillstånd» (nach 1653) wird erwähnt, dass unter den anderen Zuhörern besonders Weiber in Festkleid bei einer Trommeldivination mit dem Noiden zusammen singen: »När dhe nu skola denna diefwulska konsten bruka, och det en sådan Sack är, som något wichtig wara skal, och ett helt bylag angår, då *klöda dhe sig om helgedagarna, synnerligen Quinfolcken, uti sin Prydning, och bästa kläder, komma då tillsamman,* och den som uti wärket förfaren är, iämpte dhe andra, då på knä faller, tagandes Trumman... Och för rättas detta *medh skrååi och sammansiungande,* så at Trullkaren så wäll, som alle närwarande säija: Så bedie wij...» [146])

Knud Leem erwähnt 1767 zwei Frauen in Festkleid, die am Anfang der Seance mit dem Noiden zusammen waren und die er mit einer Axt dreimal umschreiten sollte, bevor er in

---

[144]) Det skandinaviske Litteraturselskabs Skrifter 1807, II, S. 449 f. (Kurs. von mir).

[145]) E. Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi, S. 26. (Kurs. von mir).

[146]) Svenska Landsmålen XVII: 3, 1900, S. 30. (Kurs. von mir).

Extase fallen konnte: »...*Noaaiden* selv, og 2de Lappe-Qvinder smukt pyntede i Helligs-Dags Klæder, og med en linned Hue paa Hovedet, men uden Bælte om Livet, hvilke Qvinder i denne Forretning kaldtes *Shjarak*... Naar dette synlige og usynlige *Collegium* var samlet, lavede *Noaaiden* sig til den herefter beskrevne ham forestaaende Reyse... slog sig med en Øxe paa Knæet, hyttede med samme bag over sig med begge Hænderne, bar den 3 Gange omkring enhver of ovenmeldte *Shjarak,* og derpaa faldt hen, som en Død.» [147]) Während des Trancezustandes des Schamanen führen die beiden Shjarak, »der sadde hos ham i Teltet eller Hytten» ein leises Gespräch, worin sie erraten, nach welchem Berg der Schamane auf seiner Seelenfahrt gekommen ist.

In ihren Berichten erwähnen sowohl Rheen [148]) wie Graan, [149]) dass am Anfang der Seance Männer und Frauen zusammen singen, die Männer mit höherer und die Frauen mit tieferer Stimme, und dass darauf der Noide schliesslich in Trance fällt. — Übrigens erzählt schon Olaus Magni 1555, dass der »botnische», d. h. lappische Zauberer zusammen mit seiner Frau in eine Kammer geht, wenn er in Ekstase geraten soll. Ob sie ihm beim Ohnmachtsanfall mit Gesang oder auf andere Weise behilflich ist, wird nicht erzählt, nur heisst es, dass während er in Ohnmacht liegt »interea diligentissime a predicto comite (sc. uxore), ne quodvis vivens, culex aut musca, vel aliud animal eum contingat, custodiatur.» [150])

In dem samojedischen Schamanismus spielen die Frauen heutzutage überhaupt eine sehr bescheidene Rolle, je weiter nach Norden, desto bescheidener. Charakteristisch für die samojedische Seance ist der Gehilfe des Schamanen, der ihm zunächst die Trommel reicht, die er zuvor über dem Feuer

---

[147]) Leem, Beskrivelse over Finmarkens Lapper, S. 476 f.

[148]) En kortt *Relation* om Lapparnes Lefwarne och Sedher etc., Svenska Landsmålen XVII: 1, S. 33.

[149]) Relation eller En Fulkomblig Beskrifning om Lapparnes Vrsprung etc., Svenska Landsmålen XVII: 2, S. 59.

[150]) Historia de gentibus septentrionalibus, Liber III, Cap. 17.

angewärmt hat, mit ihm zusammen das Geisterbeschwörungslied singt oder dabei den Chor der Zuhörer anführt, schliesslich seine dunklen Worte während der beginnenden Trance deutet und auf ihn, ihm die Trommel zu Häupten haltend, achtet in der Zeit, wenn der Schamane in Ohnmacht liegt.[151]) Zwar kann es vorkommen, dass dieser Gehilfe eine Frau ist, wie z. B. bei einer von Lehtisalo erwähnten Seance Ganjkkas in Raikkas Hütte die Frau des Hausbesitzers die Tätigkeit eines Gehilfen versah.[152]) Doch scheint das nicht häufig zu sein. Eher möglich wäre es, dass in der von Castrén bewahrten interessanten Erzählung einer Jurak-Schamanin von dem alten Tadibe Urier Reminiszenzen von einem Brauch enthalten wären, zwei Frauen als Mithelfer bei einer schamanistischen Seelenfahrt zu haben. Urier war ein grosser Schamane. Einmal beschloss er, von der Erde zum Himmel emporzufahren, und befahl deswegen seinen beiden Gattinnen, für ihn und sich neue Kleider und für die Renntiere neue Gefährte zu verfertigen: denn die Fahrt war nur möglich, wenn kein schon benutztes Stück zur Verwendung kam. Die beiden Frauen begleiteten ihn auf der Fahrt.[153]) Wie wir oben sahen, erinnerte die juraksamojedische Seance an Leems Beschreibung von der Lappenseance; vielleicht liegt es nahe, bei Uriers beiden Gehilfinnen an die beiden *Shjarak* in der Lappenseance zu denken!

Der jenisseische Schamane hat immer einen professionellen Gehilfen, einen Verwandten, der beim Schamanen wohnt; aber dass dieser eine Frau sein könnte, geht aus Anučins Schilderung nicht ganz klar hervor; er scheint aber am ehesten ein Mann zu sein.[153a])

Bei den Tungusen können anscheinend sowohl Männer wie Frauen als Beihelfer auftreten. In dem von Širokogorov gege-

---

[151]) S. hierüber Castrén, Nordiska resor och forskningar I, S. 202 ff.; Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, S. 153 ff.

[152]) Lehtisalo, A. A., S. 150, Fig. 22. Text.

[153]) Castrén, Nordiska resor och forskningar I, S. 272 f.

[153a]) Očerk šamanstva u jenisejskich ostjakov, S. 27.

benen Typenbeispiel für die mit Unterweltfahrt verbundene grosse Schamanen-Seance ist es jedoch eine Frau, welche die wichtigste Rolle bei dem Ekstaseanfall des männlichen Schamanen spielt: »One of the women continuously produced smoke of a certain resinous plant, not identified, and brought the plant near the shaman, that she (!) could breathe the smoke.» [154]) In einer Khingan-Seance helfen zwei weibliche Schamanen, Mutter und Tochter, einander,[155]) und in einer Birarčen-Seance ist es das Benehmen der Frauen, die eine Art Tanz aufführen sollen, wovon das Gelingen der Seance abhängt: Nimmt sie keinen guten Verlauf, dann schlägt die Schamanin sie.[156]) In zwei Seancen der Tungusen am oberen Angara[157]) bezw. bei Nerčinsk[158]) wurde der Schamane nach Gmelins Beschreibung unterstützt von einigen Mithelfern, die mitsangen und, wenigstens am Angara, die Worte des Schamanen nachsprachen. Darüber indessen, ob unter ihnen Frauen waren, erfahren wir nichts.

Über die Jakuten berichtet Šeroševskij, dass sich dort die zuschauenden Frauen vor Beginn der Seance zur linken Seite in der Jurte setzen mussten.[159]) Von einer Seance beim selben Volksstamm erzählt Vitaševskij, dass da drei junge Knaben mit Frauenmützen auf dem Kopf als Beihelfer tätig waren.[160]) Minder wichtig scheint die Rolle der Frauen bei einer von Stefanovič geschilderten Seance zu sein, wo sie zu Beginn der Seance hinter einem Vorhang verschwanden.[161]) Im übrigen nahmen die Frauen sowohl an den Riten des Familienschamanismus wie des Berufs-Schamanismus teil.

Nach Jochelson sind bei den Jukagiren »references to

---

[154]) Psychomental Complex of the Tungus, S. 305.

[155]) A. A., S. 312.

[156]) A. A., S. 313.

[157]) Gmelin, Reise durch Sibirien II, S. 193 ff.

[158]) A. A. II, S. 44 ff.

[159]) Jakuty I, S. 640.

[160]) Materialy dlja izučenija šamanstva u jakutov, S. 38.

[161]) Zemlevedenie IV: 1—2, 1897, S. 34, Hinweis bei Čubinov, Beitr. zum psychol. Verständnis des sib. Zauberers, S. 31, Fussn. 1.

women who assist the shamans in their performances.»[162]) In einer Beschreibung, wo der Schamane freilich Lamute war, wirkt die Frau des Schamanen als seine Assistentin mit, und Jochelson selbst traf am Kokordon-Flusse eine Helferin eines Schamanen, der von Geburt Tunguse, aber in das Volk der Jukagiren übergegangen war. Diese Frau nahm dem Schamanen zunächst alle Waffen und scharfen Gegenstände weg, fing ihn, wenn er in Ohnmachtsekstase zu Boden fiel, in den Armen auf und trieb schliesslich die Geister von ihm fort; sie war die Tochter eines jukagirischen Schamanen.[163]) »Among the Russianized Yukaghir of the lower Kolyma», sagt Bogoraz, »the wife is also the assistant of her shaman husband, and during the performance she gives him encouraging answers, and he addresses her as his 'supporting staff'!»[164])

Wenn bei den Tschuktschen der Schamane singt, muss einer der Zuhörer, der Mann *oder* Frau sein kann, in schreiendem Tone und in Form von Interjektionen Antwort geben; bei seinen Vorbereitungen benutzt der werdende Schamane hierzu einen Bruder oder eine Schwester.[165]) Über die asiatischen Eskimos berichtet Bogoraz: »Among the Asiatic Eskimo, the wife and other members of the family form a kind of chorus, which from time to time catches up the tune and sings with the shaman.»[166])

Was das Gebiet der Beringsmeer-Eskimos angeht, erfahren wir von Nelson, dass in Alaska südlich des Yukon eine alte Frau zwei Schamanen während einer Krankenheilungs-Seance Beihilfe leistet. Die Tür wurde »guarded by an old woman who tried to prevent my entrance,»[167]) sagt er. Von einer bei den Kap-Barrow-Eskimos zwecks Beruhigung des Sturms abgehaltenen Seance berichtet Knud Rasmussen als Augenzeuge: ... »Alle Pladsens Kvinder stod i Kreds omkring ham

---

162) The Yukaghir, S. 193.
163) A. A., a. St.
164) The Chukchee, S. 435.
165) A. A., S. 434 f.
166) A. A., S. 435.
167) The Eskimo about Bering Strait, S. 432.

[dem Schamanen] og opmuntrede ham med letkøbt Snak.» [168]) Von einer westgrönländischen Seance erzählt H. Egede: »... en af deres *Angakoker* og Hexen-Mestere sad henne paa Gulved, og spillede paa en Tromme, skreeg... Naar han holdte op, talede alle Qvindfolkene udi Huset... stundum stemmede de i at synge.» [169])

Bei den Südzentralsibiriern spielt die Frau eine ziemlich geringe Rolle am Anfang und im Verlauf der Seance. Beispielsweise bei dem Opfermahle, das bei den Altaiern der Seance voraufgeht, »können beide Geschlechter theilnehmen und zwar Mädchen an der Stelle des Opfers selbst, Frauen aber nur in einiger Entfernung von derselben.» [170]) Bei einer »kirgisischen» Krankenheilung nehmen zunächst die alten Frauen ihre heilenden Manipulationen vor, und erst wenn diese nicht helfen, kommt der Schamane; [171]) die Frau ist hier also gewissermaassen Vorläufer des Schamanen. In der burjätischen Seance konnte die Frau vielleicht die sonderbare Rolle des Opfertieres spielen. Ein Märchen erzählt, wie einmal ein junges Dienstmädchen auf diese Weise nach des Schamanen Geheiss geopfert wurde. [172]) Der mongolische Gurtum hatte als Gehilfen einen männlichen Schüler, aber bei ihm war, als Lessing ihn besuchte, auch sein »Mädchen». [173]) Gregor Potanin machte auf seiner Reise nach dem mittleren Teil des Grossen Chingan die Beobachtung, dass als Assistentin des Schamanen seine Frau auftreten kann. [174]) Als die tangnu-urjanchaische Schamanin Najdyk eine Seance abhielt, wurde

---

[168]) K. Rasmussen, Den store Slæderejse, S. 121.

[169]) Egede, Omstændelig og udførlig Relation ang. den Grønlandske Missions Begyndelse og Fortsættelse, S. 44.

[170]) Radlov, Aus Sibirien II, S. 19.

[171]) A. A., S. 61.

[172]) N. Melnikov, Die ehemaligen Menschenopfer und der Schamanismus bei den Burjaten des Irkutskischen Gouvernements, Globus 75, 1899, S. 133.

[173]) Lessing, Mongolen, S. 144 f.

[174]) Izv. V.-S. Otd. Imp. Russk. Geogr. O-va. XXXVII: 5, S. 379; Hinweis bei Čubinov, Beitr. zum psychol. Verst. des sib. Zauberers, S. 33, Fussn. 1.

ihr wie in einem der tungusischen Beispiele bei Širokogorov von ihrer Mutter assistiert, die Najdyk kleidete, die Trommel wärmte und Wacholderreisig und Milch auf das Feuer schüttete.[175])

Als bei den Karagassen der Schamane Tutajev in Gegenwart Čudinovs eine Seance abhielt, legte während der Seance eine Beihilfe leistende Frau narkotisch wirkenden Reisig auf das Feuer, und ebenfalls eine Frau war es, die ihm die Pfeife reichte.[176])

In einer ostturkestanischen Krankenheilungsseance tanzen mehrere sowohl jüngere wie ältere Weiber vor der Schlusszeremonie, wo der Schamane eine gewisse Ekstase erreicht.[177])

Im südlichen Amurgebiet sehen wir eine alte sachkundige Frau als Gehilfin des Schamanen auftreten. So berichtet Lattimore von einer bei den südlichsten Golden abgehaltenen Seance: »The patient... sat... with her back to the light. Behind her knelt an old woman who appeared to know about as much about shamanism, old times, and customs as any of the Gold I have met; she may well have been a shaman herself. The shaman sat at the angle of the south and west k'ang.»[178]) Bei einer Seance eines männlichen Schamanen der Udihē (Süd-Orotscha) sass eine alte Schamanin, die Lehrerin des Agierenden, neben dem trommelnden Nichtschamanen.[179])

Bei den Oltscha im Amurgebiet scheint gemäss Schrencks Schilderung eine Frau eine rein sexuelle Rolle spielen zu können. In einer Seancenpause setzt sich eine mit Kranz und Halsschmuck angetane Frau vor den Schamanen und alles

---

[175]) Potanin, Očerki Severo-zapadnoj Mongoli, II, S. 85 ff.

[176]) B. Čudinov, Putešestvie po Karagassii, S. 96 f.

[177]) S. E. Malov, Šamanstvo u sartov Vostočnago Turkestana (Festschrift für Radlov). Sbornik Muzeja Antropol. i Etnogr. Tom V: 1, Petrograd 1918, S. 12.

[178]) The Gold Tribe of the Lower Sungari, S. 63 f.: Der Schamane sprach zu dieser Frau, bevor er die Trommel schlug (S. 64).

[179]) S. N. Braĭlovskij, Tazy, ili Udihė (Opyt etnogr. izsledov.), Živaja Starina 1901, S. 400.

Licht wird gelöscht. Während der Zeit, wo es dunkel war, wurde die Trommel geschlagen von einer andern Person als dem Schamanen, und Schrenck zog aus dem, was er nach Wiederherstellung der Helligkeit sah, den Schluss, dass Beischlaf stattgefunden hatte. [180])

Diese Beispiele mögen genügen. Wir sahen also: Die Frau vermag im Arktikum und Subarktikum oft, wenn auch nicht immer und überall, beim Erreichen der Ekstase behilflich zu sein. Das geschieht durch Singen, Räucherung, praktische Hilfsdienste verschiedener Art, Ermunterung oder endlich durch kraftverleihende Anwesenheit einer wissenskundigen Schamanenfrau. Singen oder Schreien stehen dabei nicht an letzter Stelle und ist, wenigstens bei Lappen, Jukagiren, Tschuktschen, westgrönländischen und asiatischen Eskimos, mit Beispielen belegt. Fast überall dürfen die Frauen in gleicher Weise wie die Männer mit dabei sein und bilden mit diesen zusammen eine die Seance fördernde und von teilnehmendem Interesse erfüllte Zuhörerschaft.

---

[180]) L. v. Schrenck, Reisen und Forschungen im Amur-Lande III: 3, S. 758 f.

DER ALTNORDISCHE SEIÐR ALS SUBARKTISCHER SCHAMANISMUS

Ältere Ansichten über den *seiðr* als Schamanismus

Das Problem des eigenartigen altnordischen »Zaubers» *seiðr* als einer Art von Schamanismus ist seit langem von verschiedenen Forschern zum Gegenstand der Behandlung gemacht worden. In »Historisk Tidsskrift udg. af Den Norske Historiske Forening» 1877 ist ein von dem berühmten, vielseitig gelehrten norwegischen Geistlichen und Lexikografen Johan Fritzner verfasster langer Aufsatz enthalten, der die lange Überschrift hat: »Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst sammenholdt med andre Folks, især Nordmændenes, Tro og Overtro.» [1]) Der mittlere Teil des Aufsatzes behandelt hauptsächlich die Frage des Zusammenhangs zwischen dem nordischen *seiðr* und der mit ihm vergleichbaren Magie und dem Aberglauben einerseits und dem lappischen Schamanismus und Zauberwesen anderseits. Ungeachtet dessen, dass dieser Artikel die erstmalig vorkommende Untersuchung von jenem Problem überhaupt ist, haben doch Fritzners Gedanken ihre Bedeutung gehabt und sind sogar, historisch betrachtet, das Geistreichste und Vernünftigste, was bisher über die ganze Frage geschrieben worden ist.

Man erstaunt zunächst über die vielen haarscharf richtigen Definitionen und Beschreibungen, die bereits in jenen frühen Zeiten auftreten. Das sowohl den Lappen wie den Nordmännern gemeinsame ekstatische Wahrsagungsverfahren charakterisiert Fritzner als »en Virksomhed, der havde til Øjemed paa overnaturlig Maade at tilvende sig Kundskab om skjulte Ting, Indflydelse paa egen ellers andres Velfærd, og det i sidste Tilfælde baade til det gode og til det onde.» [2]) Die

---

[1]) (I Række) 4 Bind, Kristiania 1877, S. 135 ff: über *seiðr* u. ähnl. S. 159—203.

[2]) A. A., S. 159.

Definierung kommt dem Ziel aber immer näher, und bald begegnen wir einer nicht üblen Erklärung, was der *seiðr* ist. Zuerst zitiert der Verfasser die Worte Þórdís' á Lǫngunesi über ihr Traumerlebnis: »*Víða hefi ek gǫndum rent í nótt, ok em ek nú vís orðin þeirra hluta, er ek vissa ekki áðr*»;[3]) dann heisst es: »Hvad hun saaledes gjorde og erfarede i Drømme, det samme søgte Troldmanden eller Troldkvinden at opnaa ved at sætte sig gjennem Trolddomsmidler i en kunstig Ekstase, noget som Nordmændene betegnede ved Verbet *síða.*» Darauf folgt unmittelbar das klare Zugeständnis, dass der *seiðr* ein Schamanieren war: »...og disse Trolddomsmidler have vistnok baade hos Lapper og Nordmænd i det væsentlige været saadanne som beskrives paa det omhandlede Sted i Chronicon Norvegiæ» (wo eine mit Katalepsie und Seelenflug endende Schamanenseance beschrieben wird). Eine treffende Beschreibung dessen, was ein schamanistischer Hilfsgeist ist, finden wir auch: »....en uren Aand, hvoraf de betjene sig for ved Hjælp af den at udforske og forudsige, hvad der i Fremtiden vil ske, fra fjerne Egne tilvejebringe hvad de ønske, og paa vidunderlig Maade i lang Afstand føre skjulte Skatte frem for Lyset.»[4]) In allen diesen Distinktionen erkennen wir den gewandten, logischen Verfasser vom »Ordbog over det gamle norske Sprog.»

Fritzner hat klar begriffen, dass das sogen. lappische Zauberwesen dasselbe ist wie der Schamanismus unter den asiatischen Völkern. Das Trommelschlagen am Anfang der lappischen Seance hält er für sicher, und das ist nach seiner Ansicht dasselbe wie wenn »Schamanerne endnu især hos flere Folk af turansk Stamme pleje slaa paa en Tromme, for derved at bringe sig selv i en Ekstase, hvori der gives dem Syner, hvis Indhold de kundgjøre for den i ærfrygtsfuld Forventning dem omgivende Skare».[5]) Die Seancenbeschreibung Hist. Norw:s, sagt er weiter, »stemmer overens med hvad man

[3]) A. A., S. 170.
[4]) A. A., S. 166.
[5]) A. A., S. 190 f.

ved om andre Schamaners Trolddomskunster» [6]) und verweist dabei auf die von Castrén gelieferten sowohl Samojeden- wie Tataren-Seancenbeschreibungen hin.

Fritzners Gedankengang ist also dieser: Das Zauberwesen der Lappen ist der gewöhnliche arktische Schamanismus, und mit diesem ist jetzt auch der altnordische *seiðr* und der mit ihm verbundene Aberglauben identisch. Diesen letzten Punkt zu beweisen, ist Fritzner natürlich das wichtigste. Zunächst führt er aus den altnordischen Quellen etwa zehn Beispiele dafür an, dass die Lappen immer als besondere Meister der Zauberkunst angesehen waren und dass die Nordmänner von ihnen diese Kunst oft lernten. [7]) Dann befasst er sich des längeren mit dem Zauberterminus *gandr*, womit in Hist. Norw. der Hilfsgeist bezeichnet wird, dessen nordischen Ursprung und eigentliche Bedeutung (»Stab», »Rute») Fritzner aber aufdeckt. Wo er Vergleiche zieht zwischen dem bei Guilielmus Alvernus (bei J. Grimm) erwähnten Hexenritt auf *cannæ* und der Stelle in Hist. Norw., behauptet er, es bestehe eine grosse Ähnlichkeit zwischen dem nordischen Glauben an ein nächtliches Reiten der Zauberweiber auf Stäben u. dergl. und dem lappischen Zauber mit dem *gandr*. Auch die Hauptperson des *seiðr*-Aktes, die *vǫlva,* besass einen *gandr* oder einen *vǫlr;* die Textstellen werden angegeben. Auch die Kunst des Gestaltwechsels war Lappen und Nordmännern gemeinsam. Die Schlussfolgerung läuft darauf hinaus, dass der *gandr* eigentlich ein Reit-»Pferd» des Zauberers ist,[8]) jedoch auch als Hilfsgeist aufgefasst werden kann, den der Zauberer aussendet oder mit dessen Hilfe er die Gestalt wechseln kann. Hilfsgeister gibt es sowohl in dem lappischen wie dem nordischen Schamanismus; im letztgenannten sind es die *valkyrjur,* Seelen gestorbener Menschen oder sogar Naturwesen aus Riesengeschlecht, die zur Sphäre der *vǫlva* gehören. *Myrkriður,* Nachtalp und Totenerweckung gehören zur selben Sphäre, und *Óðinn* selbst mit seinem Gefolge, das später

---

[6]) A. A., S. 192.

[7]) A. A., S. 161 ff.

[8]) »en livløs Ting ... til at ride paa», A. A., S. 172.

zu den »jolasveinar» umgebildet wird, können zu solchen Hilfsgeistern oder damit vergleichbaren Wesen herabsinken. Durch die Zusammenstellungen mit dem Schimmelreiter und dem wütenden Heer berührt hier Fritzner Gedankengänge, die erst Otto Höfler, jedoch in ganz andrer Weise, eingehend verfolgen sollte.[9]) Die lange Zeit in der Literatur auftretende Bemerkung von den lappischen *gandr*-Fliegen und ihrer Entsendung erklärt Fritzner anscheinend endgültig aus einer Missdeutung Peder Clausens[10]) aus »*flaug*» (= Hexenschuss), die durch Einwirken der lappisch-schamanistischen Vorstellung von dem Hilfsgeist in Vogelgestalt, *saivo-lodde,* zustande gekommen ist. Bei der Behandlung der Lappentrommel weist Fritzner auf deren Benennung in Hist. Norw. »vasculum» hin und deutet nach anderen Erwägungen Lokasennas *drepa á vett (sem vǫlur)* als »Slag paa Troldtrommen».[11]) Abgesehen von der ganzen Art der Seance, die er als wesentlich ähnlich in beiden Fällen ansieht, stellt er zum Schluss noch folgende Ähnlichkeiten in Einzelheiten des Lappenschamanismus und des Nordmänner-*seiðr* fest: 1) Der *seiðhiallr* ist mit dem Teppich, auf dem der Schamane sitzt, identisch. 2) Die *seiðlæti* sind dasselbe wie das lappische »juoigem». 3) Der Stab der *vǫlva* dient demselben Zweck wie der lappische *gandr,* nämlich dem Fliegen. 4) Das *drepa á vett* der *vǫlva* und das Schlagen der Trommel des Noiden ist ein und dasselbe. So kann der Verfasser in seiner Schlussbetrachtung über das nordische und das lappisch-schamanistische Zauberwesen ruhig sagen, »at Forskjellen imellem begge neppe har været saa stor, som man synes have været tilbøjelig til at antage.» [12])

Natürlich muss jetzt in religionsgeschichtlicher Hinsicht gegen diese vor mehr als 60 Jahren von einem norwegischen Lexikographen angestellten Erwägungen an mehreren Stellen

---

[9]) Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen I, Frankfurt a. M. 1934, bes. S. 36 ff., 46 ff.

[10]) in »Norges Beskrivelse», zit. bei Fritzner, A. A., S. 180 ff.

[11]) A. A., S. 197.

[12]) A. A., 195.

Einspruch erhoben werden. Ein Religionswissenschaftler der Gegenwart würde bei einem Versuch festzustellen, dass der *seiðr* eine Art Schamanismus sei, sicher nicht nur den lappischen Schamanismus ins Auge gefasst haben. Die langwierigen, sich fast in historische Zeiten hinein erstreckenden Kulturumwälzungen und Wanderungen sowohl der Germanen und Nordgermanen als auch der Lappen, die ja sehr lange unabhängig voneinander waren, lassen uns garnicht dessen sicher sein, dass die schamanistischen Elemente im Altnorden, die augenscheinlich feste Wurzeln geschlagen hatten und im Laufe langer Zeiten Sondererscheinungen und Terminologien herausgebildet hatten, eben von den Lappen, wie sie uns in Beschreibungen der neueren Zeit entgegentreten, entlehnt wären. Und wenn der nordische *seiðr* in ganz später Zeit direkt von den Lappen entlehnt wäre, müssten gerade mit dem spezifisch lappischen Schamanismus viel grössere Ähnlichkeiten feststellbar sein. In Wirklichkeit ähnelt ja der *seiðr* diesem Schamanismus nicht mehr als demjenigen aller andern arktischen oder wenigstens asiatischen Völker. Pater Schmidt behauptet — ob mit Recht oder Unrecht, soll dahingestellt bleiben —, dass die Óðinn-Religion als eine Influenzwelle, letzten Endes kommend von einem thrakischen Schamanismus, aufzufassen sei,[13]) wobei dieser Schamanismus wohl als ein vorgeschichtlicher Ausläufer eines subarktischen, südwestasiatischen Schamanismus anzusehen wäre. Warum auch nicht von Süden ebensogut wie von Norden? Der typologische Unterschied zwischen dem *seiðr* und dem Lappen-Schamanismus ist derartig gross, dass eine Entlehnung, wenn sie überhaupt stattgefunden hätte, am ehesten in jenen fernen Zeiten geschehen sein müsste, wo die Germanen in Skandinavien keine nennenswerte Verbreitung hatten und die Lappen vielleicht entweder am Nordabhang der Karpathen[14]) oder (nach der allerneuesten Theorie K. B. Wiklunds) an einem vom Eise isolierten

---

[13]) W. Schmidt, Rasse und Volk, 2 Aufl., 1935, S. 167 f.

[14]) K. B. Wiklund, Prehistory of the Lapps, in Lundborg-Wahlund, The Race Biology of the Swedish Lapps I, S. 11 ff.; Derselbe, Die Herkunft der Lappen, Folkliv. Tidskr. f. nord. etnologi, 1937: 2—3, S. 109 f.

Streifen der norwegischen Eismeerküste als Protolappen ihren Wohnsitz hatten.[15]) Wie dem aber auch sei: Eine in unsern Tagen vorzunehmende Unterschung des *seiðr* als schamanistischen Typus' muss unbedingt das allgemeine schamanistische Material gründlich durchgehen, sodass man wenigstens die Hauptfälle kennt und etwas vom Wesen des Ganzen versteht. Erst ein sorgfältigeres Studium des Schamanismus überall da, wo er unter den verschiedenen arktischen und subarktischen Völkern vorkommt, somit ein ernsthafter Versuch, die verschiedenen Seancentypen psychologisch zu begreifen, gewährt die Möglichkeit, dem Wesen des *seiðr* auf die Spur zu kommen.

Aus dem obigen erhellt natürlich auch, dass Fritzner unmöglich ein Gefühl dafür haben konnte, dass irgendein grundsätzlicher Unterschied zwischen der lappischen und der nordischen Art des Schamanismus bestände; denn ihm stand allzu wenig Vergleichsmaterial zur Verfügung. Wünschenswert wäre, dass das Problem jetzt, wo die wissenschaftlichen Voraussetzungen soviel günstiger geworden sind, in Angriff genommen würde durch einen Geist von Fritzners Gedankenschärfe, Kombinationsvermögen und Tiefblick. Auch geht es nicht an, die Frage in Opposition gegen die materielle Ethnographie zu betrachten und die fast abenteuerlich hohe Vorrichtung — auf der nach den Quellen sogar mehrere *seiðr*-Leute sitzen konnten — mit dem einfachen Tuch oder Fell auf dem Fussboden, worauf der Schamane sass, zusammenzubringen. Mir wird sich hernach Gelegenheit bieten, dieses Problem näher zu streifen. — Kaum richtig dürfte es sein, dass, wie Fritzner annimmt, die lappische Trommelmantik von den Nordmännern zu christlichen Zeiten entlehnt worden sei.

In der Abhandlung *Galdrar* von Ivar Lindquist wird gelegentlich das *seiðr*-Wesen anlässlich der Behandlung der Gipfelinschrift auf dem Runenstein von Skærn auf Jütland (isl.:

---

[15]) Wiklund, Die Herkunft der Lappen, S. 110 ff.

siði sá maðr es þessi kumbl of brióti) zufällig erörtert.[16]) Lindquist betont eigentlich nur, dass der *seiðr* als eine der Männer unwürdige und sie moralisch erschlaffende Beschäftigung angesehen wurde. *Seiðr*-Männer wurden wie passiv homosexuelle Verbrecher bestraft und ums Leben gebracht, wie es mit Haraldr hárfagris Sohn Rǫgnvaldr Rettilbeini geschah. Von dem Wesen des *seiðr* heisst es kurz: »sejd, som tydligen var ett slags sjamanism», und gleich darauf folgt in der Fussnote der allgemeine Hinweis: »Om sejdväsendet se Fritzner» etc. Am wichtigsten ist für uns hier aber gerade das, was nicht da steht: Bei diesem einzigen Hinweis auf Fritzner findet sich kein Wort darüber, dass der *seiðr* ein lappischer oder von den Lappen entlehnter Schamanismus sei; wir lesen nur, er sei eine Art Schamanismus. Und wirklich sah es in der nächstfolgenden Zeit auch so aus, als ob man sich von der einseitigen und für die Problemstellung schädlichen Bindung an die Lappen allein freimachen würde. Denn drei Jahre später, 1926, suchte Hugo Pipping gelegentlich seines Deutungsversuchs von Vǫluspa 42 den dort erwähnten Hirten *Eggþér,* der froh auf dem Hügel die Harfe schlug, als Schamanen zu deuten.[17]) Er glaubt, dass sich die Szene drinnen in der Halle abspielt, wo *Eggþér* als eine Art *seiðr*-Mann auf dem Aschenhaufen als Schamanensitz tront. Abgesehen davon, dass diese Deutung ganz entschieden falsch ist, stellt sich die interessante Tatsache heraus, dass Pipping Parallelen nur mit nichtlappischen Schamanenvölkern zieht. Denn teils zitiert er Kai Donners Beschreibung einer Seance bei den sibirischen Samojeden, teils führt er nach U. Holmberg die altaische und burjätische Sitte an, vor der Seance als Paraphernalia grünende Bäume aufzustellen, die in der Jurte schräg stehen und aus der Rauchöffnung herausragen. Ferner werden Schamanenopfer bei den Jakuten, der Him-

---

[16]) Lindquist, Galdrar. De gamla germanska trollsångernas stil undersökt i samband med en svensk runinskrift från folkvandringstiden, Göteborg 1923, S. 178 f.

[17]) Pipping, Eddastudier II, Studier i nordisk filologi XVII, Helsingfors 1926, S. 96—102 (vgl. Eddastudier I, S. 48 f.).

melsvogel bei den Dolganen usw. herangezogen, um das Milieu, was sich um *Eggþér* gruppiert, zu erklären. Kurz wird gesagt: »Att sejden var ett slags schamanism har förut framhållits av Ivar Lindquist».[18]) Kein Wort wird an irgendeiner Stelle von Lappenschamanismus geäussert: vielmehr warnt er geradezu vor einer so einfachen Zusammenstellung und weist auf die Möglichkeit hin, dass die Nordgermanen, als sie während der Bronzezeit auch am Wolgabogen wohnten, Influenzen von den dortigen Schamanisten erhalten hätten. In der Zusamfassung wiederholt Pipping als seine eigene Ansicht: »sejden var ett slags schamanism», worauf er nach Castrén anführt, dass der Schamane sogar möglicherweise auf dem obenerwähnten Schemel sitzt und mit Glocken läutet.[19]) Diese neue mit Lindquist und Pipping einsetzende Richtung, sich vorläufig von den Lappen zu wenden und ein viel allseitigeres Vergleichsmaterial in den überaus ergiebigen Beschreibungen des bei verschiedenen asiatischen Völkern herrschenden Schamanismus zu suchen, sollte aber später wieder aufgegeben werden.

Die neueste Abhandlung über den *seiðr* hat Dag Strömbäck 1935 erscheinen lassen.[20]) Gegen diese in vielem von Fritzner abhängige Arbeit könnte zwar sowohl in philologisch-textkritischer wie in religionsgeschichtlicher Hinsicht sehr viel gesagt werden, aber es würde zu weit führen, darauf einzugehen. Daher möchte ich meine Gesichtspunkte einer Sonderveröffentlichung vorbehalten. Der Verfasser charakterisiert den *seiðr* als einen lappischen Ohnmachtsschamanismus, wo die Seele den Körper des Agierenden verlässt und nach der Seance zurückgerufen wird; er sieht den *seiðr* als von den Lappen entlehnt an. Diese Ergebnisse muss ich nun für vollständig unrichtig halten. Vielleicht ermangelt der Verfasser in gewissem Grade der Kenntnisse vom Schamanismus, die in dieser Hinsicht von grösster Bedeutung sind. Wie ich die

---

[18]) A. A., S. 98.

[19]) A. A., S. 131 f., Fussn. 3.

[20]) Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria, Stockholm-Köpenhamn 1935.

Probleme sehe, kann aus meiner vorangehenden Darstellung erhellen. Doch muss hierzu anerkannt werden, dass Strömbäck eine an sich nützliche und zuverlässige Materialsammlung zusammengebracht hat, allerdings nur die Textstellen aufnehmend, wo das Verfahren mit dem korrekten Terminus *seiðr* benannt worden ist (vgl. unten S. 323 f.).[21]

---

[21]) Mehrere andere Forscher haben, ohne das Wort »Schamanismus» zu verwenden oder direkte Vergleiche mit dem lappischen oder sibirischen Schamanismus anzustellen, gleichwohl den *seiðr*-Akt als eine ekstatische Seance aufgefasst, wo die Agierende durch ein magisches Beschwörungslied übernatürliche Geister und Wesen heranzulocken versuchte, um mit deren Hilfe in ganz schamanistischer Weise das Ziel der Seance zu erreichen. So spricht beim *seiðr* H. Gering von »absingen von zauberliedern..., durch die man die geister anzulocken und willig zu machen meinte» (Über weissagung und zauber im nordischen altertum, Kiel 1902, S. 6). R. Meissner hat über den *seiðr* viele richtige Bemerkungen gemacht: es ist »uralter Brauch», dass Weiber *seiðr* treiben; die Hauptquelle für den *seiðr, Eirikssaga rauða,* ist »ausführlich und klar», »ein Glanzstück isländischer Erzählungskunst»; *varðlokkur* ist »das Zauberlied», wodurch »viele Wesen hinzugekommen seien» — »Die Seherin empfängt also ihre Weisheit durch mystische Verbindung mit Wesen, die durch ein Zauberlied, das sie nicht selbst spricht, angezogen werden ... die durch ein Zauberlied gezwungen werden, es ihr auf geheimnisvolle Weise mitzuteilen»; *seiðr* ist nicht dasselbe wie Opferkultus; er hat schliesslich bemerkt, dass »die Seherin ... sich in einem starken Erregungszustande befindet» (Ganga til fréttar, Zeitschr. des Vereins für Volkskunde 27, Berlin 1917, S. 98 ff.). E. Linderholm: »sejdens utlösande i ett magiskt-ekstatiskt tillstånd» (Nordisk magi, Svenska landsmålen XX, Bih., Sthlm 1918, S. 90). I. Reichborn-Kjennerud: »Denne verbale trolldom hadde til hensikt å kalle på de usynlige makter som trollfolkene tok i sin tjeneste for å nå sitt mål» (Vår gamle trolldomsmedisin I, Skr. utg. av d. no. Vid.-ak. i Oslo, Hist.-fil. kl. 1927: 6, Oslo 1928, S. 80). R. Höckert: »Sången, som antagligen ledsagades af rytmiska rörelser, möjligen också af musik, har tydligen — objektivt sedt — varit ett af medlen att förbereda hos valan det tillstånd af mer eller mindre potentierad ekstas, hvari hon mottog sina uppenbarelser» — — »haft till syfte att sätta valan i förbindelse med underjordens makter» — »Nornan, som under ekstasen innebott i valans kropp...»: also eine ponierte Seance von vollkommen schamanistischer Art, wo gesungen, gespielt und getanzt wird, um die Seance-Ekstase hervorzurufen, d. h. die Geister heranzulocken, von denen die Schamanin regelrecht besessen wird (Vǫluspá och vanakulten II, Uppsala 1930, S. 72 f.).

Die subarktische Art der *seiðr*-Ekstase

Mit den Kenntnissen, die wir somit jetzt von den verschiedenen Unterschieden zwischen arktischem und subarktischem Schamanismus besitzen, wollen wir nun an den Versuch herantreten, die Art des altnordischen *seiðr*, der ja allgemein als ein Schamanismus angesehen wird, zu bestimmen. Dabei betrachten wir zuerst die Art der Ekstase oder Inspiration, in welche die agierende Hauptperson gerät. Sehr bemerkenswert ist, dass wir in keinem einzigen der vielen Texte ein Wort darüber finden, dass die Hauptperson in tiefere Ohnmacht fällt. Im Gegenteil: Die ausführlicheren besseren Texte heben klar hervor, dass nur eine nicht-kataleptische Ekstase oder leichtere Trance bei etwa halbem Bewusstsein eintritt, nie aber völliges Dahinfallen.

Wir greifen zunächst zu der ausserordentlich guten Beschreibung einer *seiðr*-Seance, die sich im vierten Kapitel der *Eirikssaga rauða* findet. Dies Kapitel stellt die beste und ausführlichste *seiðr*-Schilderung überhaupt dar und ist mit vollem Recht der »locus classicus des *seiðr*» genannt worden. Die Saga gehört dem 13. Jahrhundert an oder ist noch älter.[22]) Die Beschreibung des Ekstaseabschnitts lautet in deutscher Übersetzung: »Die Weiber stellten sich so in einen Kreis um den *seiðhiallr* herum, worauf Þorbiǫrg sass. Guðríðr sang das Lied so schön und gut vor, dass niemand, der zugegen war, je ein Lied mit schönerer Stimme hatte singen hören. Die Wahrsagerin dankte ihr für das Lied und sagte, dass jetzt viele von den übernatürlichen Wesen, die sich früher von ihnen abkehrten und keinen Gehorsam zeigen wollten, dort sich eingefunden hätten, weil sie das wohlgesungene Lied so schön fanden. 'Und mir selbst', sagte sie, 'ist nun vieles klargeworden, was ich früher nicht wusste und vieles andere. Und das kann ich dir, Þorkell sagen, dass dies Notjahr

[22]) So meint Eug. Mogk, dass die ursprüngliche Saga schon am Ende des 12. Jahrh. verfasst worden war (Geschichte der norweg.-isl. Lit., 2. Aufl., Sonderabdr. v. Pauls Grundriss, 1904, S. 801).

nicht länger als diesen Winter dauern wird und dass es mit Einkehr des Frühlings besser werden wird. Die Seuche, die lange gedauert hat, wird schneller enden, als man es glaubt. Und dir, Guðríðr, will ich einen Lohn für die Hilfe gewähren, die du uns geleistet hast; denn klar sehe ich deine Zukunft. Du wirst hier in Grönland eine sehr ehrbare, wenn auch nicht lange Ehe haben; denn dein Weg führt nach Island, wo du Ahn eines grossen und guten Geschlechts werden wirst, und über deinen Nachkommen sehe ich ein Licht, das zu klar ist, als dass ich es ganz deutlich zu schauen vermag. So leb' denn wohl, und heil, meine Tochter. Danach gingen die Leute zur Wahrsagerin, und jeder fragte nach dem, was er gern wissen wollte. Und sie gab gerne Antwort, und nur wenig schlug fehl von dem, was sie sagte.» [23]) Die Ekstase in dieser Schilderung ist nicht von der schwereren Art. Die Wahrsagerin vernimmt zwar, wie in jeder andern Schamanenseance ebenfalls, das Kommen der Hilfsgeister, vielleicht in einer — ihrer Rede vorangehenden — leichten Trance, aber gleich ist wieder

---

[23]) Der isländische Text lautet in der letzten Ausgabe, 1935 von Matthías Þórðarson besorgt: *Slógu þá konur hring um hjallin, en Þorbiǫrg sat á uppi. Kvað Guðríðr þá kvæðit svá fagrt ok vel, at engi þóttisk heyrt hafa med fegri rǫdd kvæði kveðit, sá er þar var hjá. Spákonan þakkar henni kvæðit ok kvað margar þær náttúrur nú til hafa sótt ok þykkja fagrt at heyra, er kvæðit var svá vel flutt, — »er áðr vildu við oss skiljask ok enga hlýðni oss veita. En mér eru nú margir þeir hlutir auðsýnir, er áðr var ek dulið, ok margir adrir. En ek kann þér þat at segja, Þorkell, at hallæri þetta mun ekki haldask lengr en í vetr, ok mun batna árangr sem várar. Sóttarfar þat, sem á hefir legit, man ok batna vánu bráðara. En þér, Guðríðr, skal ek launa í hǫnd liðsinni þat, er oss hefir af þér staðit, því at þín forlǫg eru mér nú allgløggsæ. Þú munt gjaford fá hér á Grœnlandi, þat er sæmiligast er, þó at þér verði þat ekki til langæðar, því at vegar þínir liggja út til Íslands, ok man þar koma frá þér bæði mikil ætt ok góð, ok yfir þínum kynkvíslum skína bjartari geislar en ek hafa megin til at geta slíkt vandliga sét; enda far þú nú heil ok vel, dóttir.» Siðan gengu menn at vísindakonunni, ok frétti þá hverr þess, er mest forvitni var á at vita. Hon var ok góð af frásǫgnum; gekk þat ok lítt í tauma, er hon sagði.* (Íslenzk fornrit, IV. Bindi: Eyrbyggja saga, Grœnlendinga sǫgur. Einar Ól. Sveinsson og Matthías Þórðarson gáfu út. Reykjavík 1935, S. 208 f.)

ihr Bewusstsein so klar, dass sie der Beihelferin danken kann. Ob sie die herbeigekommenen Wesen wirklich sieht, wird durch die Beschreibung nicht klar; eher scheint es doch, dass sie ihre Ankunft gefühlsmässig merkt. In jedem Falle verdankt sie es diesen Wesen, dass sie die Zukunft schauen kann. »Jetzt», sagt sie, d. h. nach der Ankunft der Geister, »ist mir vieles klar geworden.» Wir haben hier in der Tat eine Beschreibung des Typus einer nicht-kataleptischen Seance, wie wir sie oft angetroffen haben.

Eine andre hervorragende Beschreibung vom Drum und Dran einer *seiðr*-Seance gibt uns *Hrólfs saga kraka,* die nach Finnur Jónsson etwas nach 1400 aus Überlieferungen des 14. Jahrhunderts entstanden ist.[24]) König Fróði liess eine *vǫlva* holen, um seine beiden Neffen ausfindig zu machen. Der König »setzte sie auf einen hohen *seiðhiallr.* Dann fragte er sie, ob sie etwas sehe. 'Denn ich weiss', sagte er, 'dass dir jetzt vieles vor die Augen tritt, und ich sehe, dass deine Anlage gross ist; antworte mir deswegen schnell!' Da sperrte die Wahrsagerin den Mund weit auf und gähnte stark; dann konnte sie sprechen: 'Zwei sind hier im Saale, denen ich nicht traue, die da vornehm am Feuer sitzen'. Der König sagte: 'Sind es die Knaben oder diejenigen, welche sie verborgen halten?' Sie erwiderte: 'Es sind die, welche lange in Vífilsey waren und Hundenamen, Hoppr und Hó, hatten'. Im selben Augenblick aber warf Signý (die Schwester der Knaben) ihr einen goldenen Ring zu. Sie freute sich über das Geschenk und wollte mit dem ganzen aufhören. 'Was war nun dieses', sagte sie, 'es ist alles nicht wahr, was ich sage; jetzt wird meine ganze Wahrsagung sehr irre. (Der König ahnt aber einen Verrat und droht ihr mit Martern.) Da gähnte sie sehr stark, der *seiðr* ward schwierig, und sie sprach: 'Ich sehe, wo die Söhne Hálfdans, Hróarr und Helgi, sitzen, beide sind bei Gesundheit; sie werden Fróði töten,

---

[24]) Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur, udg. ... ved Finnur Jónsson (Samfund til Udg. af gammel nord. Litt. 32), København 1904, Einl. S. XXVI.

wenn es nicht rasch verhindert wird, aber das geschieht nicht'. Dann sprang sie vom *seiðhiallr* herab.» [25]) Hier haben wir eine neue nicht-kataleptische Art von »Trance»; vgl. die vorige Beschreibung. Die Seherin hat volles Raum- und Situationsbewusstsein gleich nachdem sie dem König geantwortet hat, denn sie nimmt den Ring wahr und will, über das Geschenk erfreut, die Wahrheit nicht weiter enthüllen. In derselben inspirativen Weise wie Þorbiǫrg in der Eirikssaga durchschaut sie die Verhältnisse. Dass es sich überhaupt um eine »Trance» handelt, erkennt man an dem Gähnen und der Schwierigkeit beim Sprechen. Und dies beides ist es auch, was den König auf ihre gute Veranlagung für das Schamanieren schliessen lässt.

Auf eine ähnliche Ekstase mit gewissen äusseren Merkmalen, die der Schamanierende stets mit dem Verrückten gemein hat, deutet wohl auch die kleine Bemerkung in Vǫluspá 22 (Bugge) hin, wo in der einen Hschr. **R**, steht: *seiþ hon leikiN,* in der andern, **H**: *seid hon hugleikin,* d. h. »sie trieb *seiðr* wie (oder als) eine Verrückte». Eine Ohnmachtsekstase kann man aber unmöglich aus *leikin* entnehmen.

Das gleiche Bild bietet sich uns in allen andern namhaften Quellen, die überhaupt etwas von einer Ekstase ahnen lassen.

---

[25]) Der isländische Text, von F. Jónsson 1904 besorgt, lautet: *Fróði konungr ... setti hana á seiðhjall einn háan. Konungr spyrr þá, hvat hún sæi til tíðinda — »því* at *ek veit, sagði hann, at nú mun mart fyrir þik bera, ok sé ek nú mikla gæfu á þér ok svara mér sem skjótast». Seiðkonan slær þá í sundr kjǫptunum ok geispar miǫk, ok varð henni þá lióð á munni: »Tveir ro inni, trúik hvárigum, þeirs vid elda ítrir sitja». Konungr mælti: »hvárt eru þat sveinarnir eða þeir, sem þeim hafa bjargat?» Hún svarar: »Þeirs í Vífilsey váru lengi ok hétu þar hunda nǫfnum [Hoppr ok Hó]». Ok í því kastaði Signý til hennar gullhringi; hún varð glǫð við sendingina ok vill nú af bregða. »Hví varð nú suá? sagði hún, ok er þetta lygð ein, er ek segi, ok villiz nú miǫk spádómr minn allr.» ... hún gapir þá miǫk ok verðr erfiðr seiðrinn ok nú kuað hún vísu: »Sék hvar sitja synir Hálfdanar, Hróarr ok Helgi, heilir báðir; þeir munu Fróða fjǫrvi ræna, nema þeim sé fliótt fyrirfarit, en þat mun eigi verða», sagði hún; ok eptir þetta stiklar hún ofan af seiðhjallinum ...* (Hrólfs saga kraka, udg. v. F. Jónsson, S. 11 f.)

Vatnsdoela saga erwähnt, dass die Seherin »wurde auf einen hohen Sitz plaziert und prachtvoll bewirtet. »Zum Sitze gingen die Leute heran 'um zu fragen' jeder von seinem Platz, und sie fragten nach ihrer Zukunft. Sie weissagte für jemanden, und es ging auch so, aber das gefiel allen nicht gleich gut.» [26]) In Vatnsdoela selbst ist die Seherin eine *finna* obschon die Seance in völlig nordischem Stil vor sich geht. In Landnáma dagegen, wo dieselbe Seance erwähnt wird, [27]) ist nichts, was besagt, dass *Heiðr vǫlua* nicht eine nordische Frau sein könnte.

Nur ein einziges Mal in der gesamten Literatur der *seiðr*-Quellen finden wir eine Beschreibung, die vermuten lässt, dass die agierenden Personen (im vorliegenden Falle zwei) während der Seance in tieferer Meinung bewusstlos sind und ihre Seelen in die Welt hinaussenden. Dies ist der Fall in der sogenannten B-Version der Friðþiófssaga, die nach den Untersuchungen L. Larssons aus der Zeit um 1500 stammen muss. [28]) Dazu muss aber gesagt werden, dass auch auf Island zu jener Zeit jede zuverlässige Kenntnis von den heidnischen Bräuchen längst verschwunden war. Damals erfährt, wie ziemlich allgemein bekannt sein dürfte, die alte Terminologie eine völlige Trübung: Alles wird in dem christlichen und jeder Überlieferung beraubten Vorstellungskomplex der Abschreiber samt und sonders zu Teufelsanbetung, und Begriffe wie ***seiðr, blót*** und ***galdrar*** werden wüst durcheinander geworfen. Das ist von mir in meiner Arbeit *Heimdalls Horn und Odins Auge I* [29]) unter Anführung von Beispielen

---

[26]) Der isländische Text, von W. H. Vogt 1921 besorgt, lautet: *Finnan var sett hátt ok búit um hana vegliga; þangat gengu menn till frétta, hverr ór sínu rúmi, ok spurðu at ørlǫgum sínum. Hon spáði hverjum eptir því, sem gekk, en þat var nǫkkut misjafnt, hversu hverjum líkaði.* (Vatnsdœla saga, hrsgg. v. W. H. Vogt, Halle 1921. Altnord. Sagabibl. 16, S. 229.)

[27]) Text, in den beiden Versionen Hauksbóks und Sturlubóks, Landnámabók I—III, udg. af Det kgl. nord. Oldskr.-Selsk. (F. Jónsson), København 1900, S. 59 und 182.

[28]) Friðþiófs saga ins frœkna, hrsgg. v. Ludvig Larsson, Halle 1901 (Altnord. Sagabibl. 9.), Einleitung, S. XVIII f.

[29]) Lund-Kopenhagen 1937, S. 243 f.

ausdrücklich hervorgehoben. Die gleiche Begriffsverwirrung in mehr als einer Hinsicht findet sich in der *seiðr*-Schilderung der Friðþiófssaga, die eben zu den allerjüngsten und zweifelhaftesten Quellen gehört. Die ursprüngliche Bedeutung von *galdr,* 'Zauberlied', ist um 1500 anscheinend schon in die häufige neuisländische Bedeutung 'Zauber überhaupt' übergegangen: *međ gǫldrum ok gerningum*[30]) sind anscheinend zwei Synonyme, die ungefähr soviel wie »mit allerlei Zauberei» bedeuten. In gleicher Art hat der Sagaschreiber offenbar die Begriffe *seiðr* und *hamskipti* miteinander verwechselt. Beides waren heidnische Zauberhandlungen, aber dass sie wirklich näher miteinander zu tun haben, darüber findet sich in allen älteren und einigermaassen zuverlässigen Quellen nicht eine Spur. Der Sagaschreiber weiss von dem *seiðr* nicht mehr als dass der Agierende auf einem *seiðhiallr* sitzt, aber auch von diesem scheint er keine hinreichend deutliche Vorstellung zu haben, und seine Phantasie malt ihn etwa als einen riesig hohen Turm aus, von welchem hinunterzufallen, den Tod herbeiführt. Im übrigen wird die Seance, von der er garnichts weiss, ausgefüllt durch andersartige nordische Zauberbräuche, die von dem *seiðr* grundverschieden sind: Mit »Galdern» werden die Frauen hinaufgeführt, und mit »Galdern» rufen sie Sturm auf dem Meer hervor. Diese »Galder» sind aber — mirable dictu — ausserdem auch ein regelrechtes *hamskipti,* wo die beiden Frauen ihre »Seelen» auf das Meer hinaussenden, um Friðþiófr zu töten.[31]) Strömbäck hat anscheinend völlig recht mit seiner Ansicht, das Ursprüngliche sei die in den Text eingesprengte Skaldenstrofe »Ich sehe zwei Zauberweiber auf den Wellen, die hat Helgi hierher gesandt: deren Rücken soll aber Elliði (das Schiff) zerschneiden, bevor es aus dem Meer steigt», und aus ihr sei die Prosa-Beschreibung gesponnen.[32]) In dieser Strofe ist aber von einem *seiðr* nicht die Rede, sondern

---

[30]) Friðþiófs saga ins frœkna, hrsgg. v. L. Larsson, 1901, S. 14.
[31]) Ebd., S. 16 ff.
[32]) Sejd, 1935, S. 93.

nur von dem bekannten Motiv, dass ein König Zauberer aussendet, die *hamhleypur* sind. Genau so sandte ja z. B. Haraldr Gormsson einen *kungan mann* in Walfischgestalt nach Island.[33] Als der Prosaverfasser, viel späteren Zeiten angehörend, die Maassnahmen eingehender beschreiben wollte, griff er zu der stärksten Bezeichnung für nordische Magie, die er überhaupt kannte, zu dem Ausdruck *seiðr*, ohne im übrigen über *seiðr* etwas zu wissen! Selbstverständlich ermangelt eine solche »Quelle» allen Wertes.

Wenn man in Ynglingasaga 13[34]) einen zweiten Beleg für *seiðr*, und zwar mit *hamskipti* kombiniert, feststellen will — dort wird Vanlandi von dem Alp zu Tode getreten —, so heisst das schlechterdings nichts anderes als den Text missverstehen. Nirgends wird gesagt, dass *Hulð seiðkona* mit dem Alp identisch ist; im Gegenteil wird die Zauberin durchgängig als eine gewöhnliche *seiðkona* betrachtet, während der Alp die Bezeichnung *mara*, 'Nachtalp', und in der Skaldenstrofe die Bezeichnung *vitta véttr*, 'Troll, übernatürliches Wesen' oder *trollkund grímhildr*, 'trollgeborene Proteusfrau', hat, also in keinem Fall als Mensch angesprochen wird. Der Zusammenhang ist für jeden Schamanologen klar: Die Schamanin hat den Nachtalp als ihren Hilfsgeist ausgesandt.

So finden wir: Die *seiðr*-Seance kann unmöglich in irgendeinem Falle eine Katalepsie-Seance sein, die agierende Person kann niemals ihr Ich oder ihre Seele auf eine Seelenfahrt senden. Vielmehr ist die *seiðr*-Seance stets eine ruhig verlaufende Inspirations-Seance, wo kein Tanz vorkommt, sondern die agierende Person die ganze Zeit über ruhig auf einem hohen Sitz verbleibt, was allein schon mit Gross-Schamanieren unvereinbar gewesen wäre. Denn in einer grossen hocharktischen Seance sitzt der Schamane, wie wir in früheren Kapiteln sahen, anfangs sehr niedrig und erhebt sich

---

[33]) Snorri Sturluson, Heimskringla, udg. v. F. Jónsson, 1911, S. 128.

[34]) Ausgabe von Finnur Jónsson, Kopenhagen 1912, S. 20 f.

im Anfangsstadium der Ekstase zum Tanz; ferner kommt »ein kleiner Stuhl» nur beim Kleinschamanieren, z. B. der Jakuten vor, und dort war von einer grösseren Ekstase und vollends von einer Katalepsie nicht die Rede.[35]) Alles in allem: Die Art der Ekstase, wie sie in der *seiðr*-Seance vorkommt beweist deutlicher als das meiste andre, dass der *seiðr* — vorausgesetzt, dass er überhaupt eine Art des Schamanismus ist — nur ein subarktischer Schamanismus sein kann. Unter garkeinen Umständen gestattet uns die Art der Ekstase, in dem *seiðr* einen hocharktischen Schamanismus zu sehen. Schon deswegen ist jeder Vergleich mit dem Lappenschamanismus »vergebliche Liebesmüh'».

Was nun die Beziehung zwischen dem *seiðr* und dem subarktischen Schamanismus anlangt, so haben wir vielleicht auch Beispiele für noch zwei alternative Merkmale der typisch subarktischen Seance: Künstliches Hervorbringen der Ekstase durch (ev. narkotische) Räucherung und ferner die bewusste Imitation des Katalepsie-Anfalls. Wir sahen, dass in der *Hrólfssaga kraka* die Wahrsagerin infolge des Goldringes nichts mehr aussagen wollte, sondern sich benahm, als ob sie gestört worden wäre. Auch suchte der König vergebens nach Signý, der Geberin des Ringes. An dieser Stelle heisst es: »Dem Könige wurde gesagt, dass Signý von dem Rauche, der von dem Herd kam, erkrankt war».[36]) In der älteren Parallele zu dieser *seiðr*-Schilderung, der Zauberhandlung in Haldanus' Jugendgeschichte bei Saxo, ist es die Wahrsagerin selbst, welche Krankheit simuliert.[37]) Wie dem auch sei, jedenfalls hat es nach der Bemerkung in der Hrólfssaga den Anschein, dass bei der *seiðr*-Seance mehr Rauch auf der

---

[35]) Seroševskij, Jakuty I, S. 635; vgl. N. Vitaševskij, Materialy dlja izučenija šamanstva u jakutov, S. 38, wo in einer am ehesten kleinschamanistischen Seance »der Schamane auf einem kleinen Taburett» sitzt.

[36]) *Konungi var sagt, at Signý væri sjúk orðin af reyk þeim, sem af ofninum legði* (A. Ausg., S. 12).

[37]) Saxo Grammaticus, Gesta Danorum, hrsgg. v. Holder, Strassburg 1886, S. 217 f.; vgl. Strömbäck, Sejd, S. 83.

Feuerstelle als gewöhnlich entwickelt wurde. Entsprechend zünden Ljót und ihr Sohn in Vatnsdoela, wenn sie ihre *seiðr*-ähnlichen Riten vornehmen wollen, ein Feuer an, das, nach dem Zusammenhang zu urteilen, gross werden soll. [38]) Und betr. des 2. Merkmals: In der ebenerwähnten Beschreibung bei Saxo wird auch angeführt, dass die Wahrsagerin, als sie Krankheit simulieren wollte, wie tot zu Boden fiel. [39]) Dies beides aber, das Hervorbringen aussergewöhnlich starken Rauchs und die Imitation von Ohnmacht, haben wir als typenhafte Merkmale für die subarktische Seance festgestellt.

Die Hilfsgeister

Der Schamanismus wird an den Hilfsgeistern erkannt. Oben haben wir zur Genüge erkannt, dass sie gleich typisch für den hocharktischen wie subarktischen Schamanismus sind. Überall, wo es sich um eine Schamanenseance handelt, hört man von Hilfsgeistern; sie werden herbeigerufen, finden sich zu einem oder mehreren ein, und nur mit ihrer Hilfe erreicht der Schamane sein Ziel. Abgesehen von einer sind alle Beschreibungen einer nordischen *seiðr*-Seance zu dürftig und zu unzuverlässig; diese einzige Ausnahme ist die *seiðr*-Schilderung in der *Eirikssaga rauða*. Und eben hier tritt uns ein glänzend deutliches Bild von den Hilfsgeistern im *seiðr* vor Augen.

Nachdem das schöne Geisterbeschwörungslied verklungen ist, verkündet die Seherin, jetzt hätten sich viele von den *náttúrur*, die sich früher von ihnen hätten abkehren und keinen Gehorsam zeigen wollen, hier eingefunden, da sie das gut gesungene Lied so schön fanden. Es besteht ja eben für das Zustandekommen einer *seiðr*-Seance die wichtige Bedin-

---

[38]) Vatnsdoela saga, hrsgg. v. W. H. Vogt. Halle 1921. Altnord. Sagabibl. 16, S. 69 ff.; vgl. Ohlmarks, Heimdalls Horn und Odins Auge I, S. 243 f.

[39]) Saxo: Que, recepto munere, repentina morbi simulacione par exanimi concidit (Angf. Ausgabe).

gung, dass jene *náttúrur* sich einstellen. Betreffs der Bedeutung des Wortes *náttúra* sei angeführt, dass es gewöhnlich etwa soviel bedeutet wie »Natur» oder »besondere Eigenschaft», dass aber alle Lexikographen darin einig sind, dass bei Gebrauch des Plural hier eine besondere Bedeutungsschattierung auftritt. Egilssons alte Lex. poet. deutet *náttúrur* hier mit »naturae, genii vi sua aliquid efficientes». Cleasby-Vigfusson und Zoëga geben beide die Übersetzung »spirits, powers». Fritzner gibt die Deutung »overnaturligt Væsen» mit derselben Nüanzierung wie bei einer Bedeutung von *kraptr,* 'Kraft'. Strömbäck übersetzt »väsen».[40]) Die Bedeutung »Eigenschaft» des Wortes *náttúra* wird, wie Blöndal bemerkt, besonders im Sinne von »übernatürliche Eigenschaft» verwendet.[41]) Daher ist die Übernatürlichkeit *eine* Seite der hier in Betracht kommenden Bedeutung von *náttúrur;* eine andere Seite gewinnt man vielleicht aus der von Fritzner mit feinem Einfühlungsvermögen und mit Genauigkeit angegebenen Grundbedeutung des Wortes, nämlich »Natur som virkende og herskende i eller med Hensyn til, hvad der er dens Herredømme undergivet». An dieser Stelle muss auch an das englische »power» gedacht werden; es handelt sich hier um die besondere »Macht», die über ein Sondergebiet der Welt waltet, um einen Schutzgeist, welcher der Inbegriff seiner Machtsphäre ist, einen Elementar- oder Naturgeist. So dürfte die vollauf zutreffende Übersetzung wohl »übernatürliche Elementargeister» sein. Aber was ist das anderes als eben die schamanistischen Hilfsgeister, die grossen Elementargeister, Geister als Träger verborgener, geheimer Kräfte, mächtige Geister bedeutender Dahingeschiedener, Tiergeister u. s. w.![42])

Entsprechend können wir wohl mit Bestimmtheit annehmen, dass auch der Alpgeist, welcher Vanlandi zu Tode quälte, ein ausgesandter Hilfsgeist ist, da er ja doch im besonderen

---

[40]) Sejd, S. 54.

[41]) Islandsk-dansk Ordbog, *náttura* II: »Naturegenskab, Egenskab (spec. overnaturlig)».

[42]) Vgl. oben S. 172 ff.

als übernatürliches Wesen gekennzeichnet ist. Dieser Alp ist anscheinend der besondere Hilfsgeist der *Hulð seiðkona,* die ihn gesandt hatte.

Ein ähnliches, sehr interessantes Bild der Hilfsgeister tritt uns nach meinem Dafürhalten entgegen in der Schilderung des Kampfes zwischen Hrólfr und Hiǫrvarðr, welche wir in *Hrólfs saga kraka* finden.[43]) Wie so oft im Volksmärchen verdichtet sich auch hier die Schlacht zu einem Zweikampf zwischen zwei die kämpfenden Gruppen sozusagen vertretenden hervorragenden Kämpfern. Hier sind die Hauptgegner der beste Streiter Hrólfs, Bǫðvarr bjarki, und Hiǫrvarðs Gattin, die Königin Skuld. Nach echter Märchenweise ist Bǫðvarr bjarki der Gute, Skuld dagegen die Böse. Aber der Gegensatz erstreckt sich noch weiter und wird zu einem Kampfe zwischen den beiden hauptsächlichen nordischen Arten der Magie grösseren Stils, hier einander gegenübergestellt als weisse und schwarze Magie und repräsentiert durch die alte ehrliche Streitkunst des *hamskipti* und durch die geheimnisvolle, gefährliche und sittlich herabziehende Kunst des *seiðr.* Bǫðvarr bjarki ist von Natur eigentlich ein Bär, ist aus Bärenstamm und kämpft in Gestalt eines Bären.[44]) Hier liegt er während der Schlacht in Trance, sendet aber seine »Seele» in den Kampf als Bären. Seine Gegnerin Skuld dagegen befasst sich während des Verlaufs der Schlacht mit *seiðr,* kann aber, solange der grosse Bär kämpft, nur wenig ausrichten. Sobald aber Bǫðvarr bjarki von unklugen Leuten geweckt und der Bär verschwunden ist, kann sie ihre *seiðr*-Kunst in Wirksamkeit treten lassen und entsendet ihre Hilfsgeister in den Kampf. Zuerst kommt ein grosser grauer Eber. — Strömbäck und andere haben ihn als die Seele der Skuld aufgefasst. Das heisst aber nach meiner Ansicht die Sachlage missverstehen: Erstens kann der Eber kaum die Königin sein, da doch wohl das *ham*-Tier von demselben Geschlecht sein muss wie die Person, welche es ausgesandt hat. Zwei-

[43]) In der Ausgabe Finnur Jónssons, S. 94—107.
[44]) Vgl. Strömbäck, Sejd, S. 87.

tens liegt, ganz nach Sagenart, der Hauptgegensatz in den beiden verschiedenen Arten von Zauber, indem eben deren verschiedene Methoden hervorgehoben werden; hier *hamskipti,* dort Aussenden von Hilfsgeistern. Natürlich muss von nordischem Gesichtspunkt das eigene Streiten des verwandelten Kämpfers sympathischer anmuten als die Art und Weise des Agierenden, der selbst geschützt dasitzt und andre für sich streiten lässt. Zudem ist der Eber nicht einmal der einzige Hilfsgeist der bösen Königin, und Bǫðvarr sagt, als er sich nicht länger der Übermacht erwehren kann: »Gewaltig ist das Heer Skulds, und ich glaube jetzt, dass die Toten hier in Mengen sind, dass sie auferstanden sind und gegen uns kämpfen.» [45]) Deutlicher kann man sich kaum ausdrücken. Sollen diese Scharen von Toten auch verschiedene *alter ego* der Skuld sein? Im Gegenteil haben wir hier natürlich das uns vertraute Bild eines ganzen Heeres von Hilfsgeistern, angeführt von einem Haupthilfsgeist, in diesem Fall dem Eber. Die Hilfsgeister eines »kirgisischen» *baksy* können auch Eber sein, deren Laut in der Seance gehört wird.[46]) Wir erinnern uns dabei auch aus der Sphäre eines andern, ebenfalls subarktischen Schamanentums, dass der schamanierende Lama seine zahlreichen furchtbaren Schutzgötter gegen die 404 Krankheitsgötter des Patienten ausgesandt hat und dass auf diese Weise die beiden Geisterheere gegeneinander kämpften. [47]) Ebenso kann der kazakische *baksy* »durch Magie» das Wirken der bösen Geister eliminieren. [48]) Sowohl Pekarskij [49]) wie Zelenin betrachten es übrigens als für den *heutigen* Schamanismus typisch, dass der Schamane »gewisse Gei-

---

[45]) *»Drjúgt er liðit Skuldar, ok grunar mik nú, at þeir dauðu sveimi hér ok rísi upp aptr ok beriz í móti oss»* (A. Ausg., S. 103).

[46]) A. A. Divajev, Baksy, Etnogr. Obozr, 1907, Nr. 4, S. 123.

[47]) Lessing, Mongolen, S. 143.

[48]) I. A. Čekaninskij, »Baksylyk». Zapiski Semipalat. otd. o-va izuč. Kazakst. 1929, T. I, Vyp. 18, S. 77.

[49]) Z. K. Pekarskij, Materialy po jakutskomu obyčnomu pravu. Sborn. Muz. Antr. i Etnogr. 1925, Tom V, Vyp. 2, S. 677 (Der Schamane bittet den »Gott», den bösen Geist aus dem Kranken auszutreiben).

ster gegen die übrigen hetzte oder die mächtigeren Dämonen überredete, gegen die schwächeren einzuschreiten.» [50]) — Besonders interessant ist die nordische Schilderung auch insofern, als hier Totengespenster als kämpfende Hilfsgeister angeführt werden.

Die Tätigkeit der Hilfsgeister im *seiðr* dürfte also möglicherweise eine doppelte sein: 1) Sie finden sich in der Seance ein und inspirieren dem den *seiðr* vornehmenden, dass er die Zukunft oder die Klärung gewisser Probleme hellseherisch wahrnehme; 2) sie werden von dem den *seiðr* vornehmenden entsandt, um Befehle auszuführen, zu töten, zu kämpfen usw. Die Hilfsgeister sind ihrer Natur nach a) übernatürliche Naturwesen und gespensterähnliche (spuktreibende) Quälgeister wie der Nachtalp; b) übernatürliche Tiere; c) Gespenster der Toten.

Das Geisterbeschwörungslied

Wir sahen, dass in allen Arten von Schamanismus gleich zu Beginn der Seance die Hilfsgeister durch dumpfes, monotones und taktbetonendes Trommelspiel, ähnliches Spielen auf einem Saiteninstrument oder dergl. und auch durch Gesang vom Schamanierenden oder den Mithelfenden herbeigerufen werden. Dieses Herbeirufen muss überall in irgendeiner Form stattfinden; denn die Geister müssen ja draussen in der andern Welt auf den Schamanierenden aufmerksam gemacht werden, bisweilen müssen sie, wenn sie nicht gleich erscheinen wollen, mit allerlei Mitteln herbeigelockt werden. [51]) Finden sie sich nicht ein, dann kommt ja überhaupt keine Seance zustande. Auch im weiteren Verlauf der Seance

---

[50]) Zelenin, Ideologija sib. šam., S. 736.

[51]) Vgl. z. B. die Schwierigkeit des Angmagssalik-Angakoq Avggo seinen Haupthilfsgeist, den alten Ajarqissâq, herbeizurufen. Dieser wollte anfangs nicht kommen, weil das Verlangen des Schamanen unklug war (K. Rasmussen, Myter og Sagn fra Grønland I, S. 78).

kann sowohl Trommelspiel wie Geistermahnungslied vorkommen.

In Lokasenna 24 wirft Loki dem Óðinn, der gemäss Snorri der Vater des *seiðr* ist, vor, dass er von dem *seiðr* in unmännlicher Weise Gebrauch gemacht habe: *Enn þic síþa koþo Sámseyio í oc draptv a vétt sem vǫlor,* 'man sagt, dass du auf Samsey *seiðr* getrieben hast, und du schlugst auf »*vétt*» wie Wahrsagerinnen'. Schon Fritzner deutete *drepa á vett* ganz richtig als gleichbedeutend mit »Slag paa Troldtrommen»[52]); *vett* fasste er als Nebenform zu *vitt,* 'Zaubermittel', hier besonders die Zaubertrommel, auf. Strömbäck bringt es mit dem altwestnordischen *vætt,* 'runder Schachteldeckel' zusammen und übersetzt 'deckelrunde Holzbütte, Deckel, als Trommel benützt' oder dgl.[53])

Aber auch durch ein Lied oder eine feierliche Beschwörung werden die Geister in sämtlichen, nicht zum wenigsten den subarktischen Seancenarten herangelockt. Man braucht nur an die langen, spezifizierenden Geisterbeschwörungen bei Altaiern, Sojoten, Kazaken, Burjäten, Mandschus usw. zu denken. Vom Standpunkt der Magie ist es ja äusserst wichtig, dass die Geister mit richtigem Namen genannt werden, da andernfalls das magisch heranziehende Lied nicht die richtigen treffen kann. Auch beim *seiðr* wurde ein solches Mahnungs- und Beschwörungslied gesungen, und wie bei manchen Schamanenvölkern musste es von weiblichen Beihelfern vorgesungen werden. Als Quelle dient hierbei wiederum die in der Eirikssaga enthaltene wichtige *seiðr*-Beschreibung. Wenn man sich nur die Mühe macht, ihren Text im Zusammenhang zu lesen, so wird einem die ganze Bedeutung des Beschwörungsliedes vollständig klar:

»Aber danach, am Abend des folgenden Tages, wurden solche Veranstaltungen vorgenommen, die sie für den *seiðr* brauchte. Sie bat, dass solche Frauen angeschafft werden

---

[52]) Lappernes H[illegible]skab og Trolddomskunst, (Norsk) Hist. Tidsskr. [I Række:] 4, S. 197.

[53]) Sejd, S. 23 ff.

sollten, die das Zauberlied verstanden, das nötig war für den *seiðr* und das *Varðlok(k)ur* [54]) hiess. Aber solche Frauen waren da nicht. Da suchte man über den ganzen Hof und fragte, ob jemand das Lied konnte. Guðríðr antwortete: 'Weder bin ich zauberkundig noch eine gelehrte Frau, aber dennoch lehrte mich meine Pflegemutter Halldís auf Island das Zauberlied, das sie *Varðlok(k)ur* nannte. Þorkell antwortete: 'Da bist du gelehrt in einer glücklichen Weise'. Guðríðr sagt: 'Das ist aber ein solches Benehmen, dass ich keineswegs damit helfen will, denn ich bin Christin'. Þorbiǫrg antwortet: 'Es könnte sein, dass du dadurch Menschen helfen könntest, und du würdest deswegen nicht schlechter sein, und von Þorkell fordere ich die Dinge zu erhalten, die ich brauche. Þorkell fordert jetzt Guðríðr auf, und sie verspricht das zu tun, was er will. Die Weiber stellten sich dann in einen Kreis um den *seiðhiallr* herum, worauf Þorbiǫrg sass. Guðríðr sang das Lied so schön und gut vor, dass niemand, der zugegen war, je ein Lied mit schönerer Stimme hatte singen hören. Die Wahrsagerin dankte ihr für das Lied und sagte, dass jetzt viele von den übernaturlichen Wesen, die sich früher von ihnen abkehrten und keinen Gehorsam zeigen wollten, dort sich eingefunden hätten, weil sie das wohlgesungene Lied so schön fanden.» [55])

---

[54]) *En um morgininn, at áliðnum degi, var henni veittr sá umbúningr, sem hon þurfti at hafa til at fremja seiðinn. Hon bað ok fá sér konur þær, er kynni frœði þat, sem til seiðsins þarf ok Varðlokur hétu. En þær konur fundusk eigi. Þá var leitat at um bœinn, ef nǫkkur kynni. Þá segir Guðríðr: »Hvárki em ek fjǫlkunnig né vísindakona, en þó kenndi Halldís, fóstra mín, mér á Íslandi þat kvæði, er hon kallaði Varðlokur.« Þorkell segir: »Þá ertu happfróð.« Hon segir: »Þetta er þat eitt atferli, er ek ætla í engum atbeina at vera, því at ek em kristin kona.« Þorbiǫrg segir: »Svá mætti verða, at þú yrðir mǫnnum at liði hér um, en þú værir þá kona ekki verri en áðr; en við Þorkel mun ek meta at fá þá hluti til, er hafa þarf.« Þorkell herðir nú at Guðríði, en hon kvezk gera mundu sem hann vildi.* (Das Folgende s. oben S. 320, Fussn. 23. Angef. Ausg., S. 207 f.)

[55]) Die eine Hschr. der Saga, AM 557 4:to, die G. Storm in seiner Edition aus 1891 zu Grund legt, hat *varðlokur,* während die andere Hschr., AM 544 4:to, die Þórðarson zu Grund legt, den Form *varðlokkur*

Der Zusammenhang ist so einfach und klar, die Angaben sind so sicher und sachverständig, zudem ohne schwankende Haltung gemacht, und das Ganze stimmt so ausgezeichnet mit allem zusammen, was wir im übrigen von schamanistischen Seancen wissen, dass ich einfach nicht verstehe, wie hier überhaupt verschiedene Ansichten herrschen können. Der Text sagt doch mit aller Deutlichkeit, dass das Lied dazu dienen solle, die Hilfsgeister, deren Erscheinen die erste Bedingung für das Zustandekommen einer *seiðr*-Seance ist, zu beschwören; es musste eben gesungen werden, bevor der *seiðr* seinen Anfang nehmen konnte,[56]) und gleich nachdem es gesungen worden ist, sieht die *vǫlva* die Geister kommen, die von des Liedes Schönheit herbeigezogen worden sind. So haben auch alle Beurteiler den Zusammenhang verstanden. I. Reichborn-Kjennerud sagt z. B.: »I vårt gamle sprog har vi dog ordet *varðlokur* om en trollsang som blev brukt av spåkoner for å få tak i disse vetter fra de dødes verden og ved deres hjelp se inn i fremtiden og hente råd for sykdommer og andre ulykker.» [57]) Die Bedeutung des Liedes ist ihm sonnenklar, wenn er auch mit Magnus Olsen das Wort *lokur* nur mit einem einfachen *k* schreibt. Olsen selbst leitet für das Wort folgende Bedeutungsentwickelung her: 'Magischer Menschenkreis um die Seherin' > 'einzelner Mithelfer' > 'Zauberlied'; [58]) aber auch er scheint über den richtigen Zusammenhang des Texts garnicht im Zweifel zu sein.

Nur D. Strömbäck hat vom Ganzen eine Ansicht, die von allen anderen abweicht.[59]) Er fasst *varðlokkur* als ein Lied auf, wodurch die Seele der Seherin, die in Katalepsie liegt, nach der Seance wieder zurückgerufen wird. Das ist ja aber

---

zeigt. Eigentümlicherweise nimmt aber Þórðarson für eben diesen Terminus die Schreibung der ersten Hschr. zufällig auf (vgl. seine Prinzipien, Formáli S. LXXI), anscheinend durch die Auslegung Magnus Olsens (vgl. unten) verleitet.

[56]) AM 557 hat sogar den Text: *er þyrfti til seiðinn at fremia.*

[57]) Vår gamle trolldomsmedisin I, Skr. utg. av det norske Vid.-Ak. i Oslo, Hist.-filos. kl. 1927: 6, S. 49.

[58]) Varðlokur, Maal og Minne, 1916, S. 1 ff.

[59]) Sejd, S. 121—139.

sowohl religionsgeschichtlich wie textkritisch völlig unmöglich, da erstens der *seiðr* keine Katalepsie-Seance kennt und zweitens das Lied *vor* (und *während*) aber nicht nach der Seance gesungen wird. Zu dieser Idee ist er durch drei Kunstgriffe gelangt: 1) Durch eine aus dem Zusammenhang gerissene Übersetzung des Wortes; 2) durch eine mittels einer Art Textkritik vorbereitete lose Behauptung, der Text sei hier konfundiert; 3) durch seine Annahme, er habe eine lappische Parallele gefunden. Es kann hier nicht näher auf eine philologische Kritik eingegangen werden, da sie zu weit führen würde. Aber Folgendes sei doch über die drei Punkte in aller Kürze gesagt: 1) Er liest »*lokkur*» und übersetzt ganz richtig »Heranlockungslied»; für das Wort *vǫrðr* findet er zwei in altwno. wie in altono. sehr gut belegte Bedeutungen, nämlich 'Gespenst' bezw. 'Freiseele', wählt aber die — in den Text nicht hineinpassende — zweite Bedeutung, und zwar nur wegen ihres nur ganz wenig häufigeren lexikalischen Vorkommens. Olsen hat ausserdem in Zusammensetzungen die Bedeutung 'übernatürliches Wesen als Schutzgeist' gefunden. Die richtige Übersetzung des *nur hier auftretenden* Wortes muss natürlich lauten: »Lied, das Gespenster und übernatürliche Wesen herbeilockt.» 2) Die Unterscheidung dessen, was im Text konfundiert ist, von der guten Überlieferung kann ich nur als völlig willkürlich betrachten. Zum Unterbauen seiner These vom Konfundiertsein muss er seine Zuflucht zu der Behauptung nehmen, die Saga sei eine priesterliche Verherrlichungs-Saga, verfasst ad majorem gloriam der Guðríðr; aber diese ist ja nur eine Nebenfigur, und die Anspeilung auf ihre Nachkommen umfasst nur einige wenige Worte. Hauptsächlich wird das Verwerfen des Textes jedoch mit dem Hinweis auf die — unrichtige Deutung des Worts *varðlokkur* begründet! [61]) Also: Die Deutung des Worts wird mit dem

---

[60]) Sejd, S. 56 ff.

[61]) Vgl. S. 60: Der Text sei hier und da »som nedan kommer att närmare utvecklas ... mindre tillförlitlig». Dieses »nedan» steht auf S. 135, wo die Deutung des Worts vorkommt; diese Deutung wird damit motiviert, dass »jag ej fäster något större avseende vid sagans ord ... (jfr

Verwerfen des Texts und das Verwerfen des Textes mit der Deutung des Worts begründet! 3) Die lappische Parallele kann garnicht den Anspruch machen, eine Parallele zu sein: In einigen lappischen Quellen aus dem 18. Jahrhundert, vor allem in Isaac Olsens Mskr., wird berichtet, wie ein junges Mädchen den ohnmächtig daliegenden Noiden durch »Joiken» erweckt, wonach dieser ihr einen sexuell phrasierten Dank ausspricht. Im hocharktischen Schamanismus ist diese lappische Erweckung durch eine Frau eine grosse Seltenheit. Nur wird etwa bei den jukagirischen Tungusen erzählt, dass die jukagirische Beihelferin auch die Geister vom Schamanen forttreibt;[62] doch handelt es sich im vorliegenden Fall ja nicht um eine Katalepsie-Ekstase. Aus einer solchen erwacht der Schamane ja im allgemeinen von selbst oder wird wie bei den Tungusen in Mankova[63] durch Räucherung zum Bewusstsein zurückgebracht. Im subarktischen Schamanismus ist es eine Unmöglichkeit, dass die Frau mit der Erweckung betraut wird; denn hier kommt gar keine Ohnmachtsekstase vor. Dagegen kann man, wie wir erfuhren, oft, und zwar auch im hocharktischen Schamanismus, die Frau in Tätigkeit sehen als Beihelferin, sei es nun beim Singen oder auf andere Weise am Anfang der Seance beim Fallen in Trance. Eine solche Beihelferin ist die Guðríðr der Eirikssaga. Übrigens ist auch zu bedenken, dass bei den Lappen immer nur *eine einzige* Frau die Erweckung vornimmt, während die *vǫlva* der Eirikssaga ausdrücklich *mehrere* Frauen verlangt. Die Vielzahl der singenden Beihelferinnen ist natürlich für den *seiðr* typisch, während die eine hier auftretende Frau nur einen sich aus der Lage der Verhältnisse ergebenden Notfall darstellt.

Auch aus andern Stellen der uns zur Verfügung stehenden Quellen geht hervor, dass das Geisterbeschwörungslied von zahlreichen umstehenden Personen und nur selten von nur

---

de textkritiska betraktelserna ovan i samband med diskussionen av hela texten)».

[62]) Jochelson, The Yukgaghir, S. 193 f.

[63]) Širokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, S. 308.

einer gesungen wurde. Von der Wahrsagerin in Ǫrvar-Odds Saga heisst es: »Sie hatte mit sich 30 Leute, 15 Jünglinge und 15 Mädchen. Das war ein grosses *raddlið,* denn dort musste viel Singen sein, wo sie war.» [64]) Das Wort *raddlið* bedeutet etwa 'Gesanghaufen', 'Sängerschar'. Auch sonst ist bekannt, dass eine gewisse Anzahl männlicher und ebenso viele weibliche Beihelfer gelegentlich bei der Seance tätig sind. So berichtet Širokogorov von einer Seance unter den Biračen-Tungusen: »During the performance a spirit arrived who had nine female and nine male manifestations. Eighteen people were thus required to go rhythmically dancing around the boy, the shaman being in the centre.» [65]) In *Laxdoela saga* wird erzählt, dass eine gewisse Anzahl von Leuten (eine Schar) nach einem Hof kommt und draussen *seiðr* vornimmt, um den jungen Sohn des Bauern zu töten. Dort heisst es: »Aber als die *seiðr*-Töne *(seiðlætin)* gehört wurden, wussten die da drinnen nicht, was sie dagegen tun sollten, aber schön zu hören war der Gesang.» [66]) Aus dem Zusammenhang scheint auch hier hervorzugehen, dass es mehrere waren, die sangen; es war auch hier eine »Sängerschar». Und eben der Wohllaut des Gesanges war es ja, sowohl hier wie in der Eirikssaga, welcher besonders hervorgehoben wurde und die Hilfsgeister anzog. Diese Auffassung ist im Schamanismus überhaupt etwas sehr Gewöhnliches. Von den Tungusen führt Širokogorov an, dass die Geister zur Seance »by 'nice words' attracted by man» werden sollten. [67]) Aus dem Gebiet der jugrischen Wogulen tut Gondatti des geisterbeschwörenden Trommelspiels am Anfang der Seance mit folgenden Worten Erwähnung: »Gerade diese Töne sind den Göttern angenehm

---

[64]) *Hon hafði með sér XXX manna: XV sveina ok XV meyjar. Þat var raddlið mikit, þvíat þar skyldi vera kveðandi mikil, sem hon var* (Ǫrvar-Odds saga, hrsg. v. R. C. Boer, Altnord. Sagabibl. 2, S. 7).

[65]) Psychomental Complex of the Tungus, S. 313.

[66]) *En er seiðlætin kómu upp, þá þóttusk þeir eigi skilja, er inni váru, hverju gegna myndi; en fǫgr var sú kveðandi at heyra* (Laxdœla saga etc., Einar Ól. Sveinsson gaf út. Íslenzk fornrit V, Reykjavík 1934, S. 105 f.).

[67]) Psychomental Complex of the Tungus, S. 189.

und bei deren Vernehmen kommen sie herbei.» [68]) Nach Suchovskij und andern Gewährsleuten führt Zelenin an: »Die Trommelschläge werden jetzt als ein Amüsieren der Dämonen oder öfter als ein Herbeirufen der Geister erklärt, die man erwecken muss, weil sie weit von den Menschen wohnen und nicht die *gewöhnlichen* Töne der menschlichen Stimme hören können.» [69]) Man sieht, wie ausgezeichnet die Erklärung der Eirikssaga und die Angaben der Laxdoela in diesen Gedankengang hineinpassen: Das Lied wurde mit einer bisher nie vernommenen Stimme gesungen, und die Geister wurden durch diese überirdischen Klänge entzückt und wie durch eine Zauberflöte gebannt. Und eben diese magisch anziehende Gewalt der schönen Zaubermusik ist ja der *kveðandi,* den *seiðlaetin* der Laxdoela, eigen, da dieser nächtliche Sirenengesang in all seiner unwiderstehlichen, übernatürlichen Macht den jungen Kári hinaus und einem sicheren Tod entgegen führt.

Die Frau im *seiðr*.

Ebenso wie die äusseren Vorkehrungen, die Zielsetzung und das psychologische Vorgehen im allgemeinen sowie die Rolle der Hilfsgeister und das von Frauen gesungene Geisterbeschwörungslied im besonderen den *seiðr* als Schamanismus kennzeichnet, so wird dieser Schamanismus durch die Art der Ekstase als subarktisch präzisiert. Das wird bestätigt durch viele andere Umstände und Einzelheiten. Zu ihnen gehört vor allem die dominierende Rolle, welche die Frau im *seiðr* spielt.

In einem früheren Kapitel ist dargelegt, dass die Frau völlig oder fast dominierend nur im Schamanismus der subarktischen, nie aber der arktischen Länder vorkommen kann, und es ist auch versucht worden, die ethnologischen und psycho-pathologischen Gründe hierfür zu entwickeln. Ist nun

---

[68]) Zit. bei Karjalainen, Die Religion der Jugra-Völker III, S. 298.
[69]) Zelenin, Ideologija sib. šam., S. 738.

tatsächlich der *seiðr* ein subarktischer Schamanismus und ist keine nennenswerte Influenz aus hocharktischem Gebiet, wie dem der Lappen, eingesickert, so muss von vornherein erwartet werden, dass die Frau im *seiðr* die dominierende Rolle spielt. Und das ist auch wirklich in hohem Grade der Fall: Teils ist wie in den weitaus meisten Fällen die agierende Person weiblichen Geschlechts, teils behaupten mehrere Texte, dass die Vornahme des *seiðr* durch die Frau das gewöhnliche, normgebende oder allein vorkommende ist.

In Ynglingasaga 7 erzählt Snorri von dem Aufkommen des *seiðr* in der Welt: »Óðinn verstand die Kunst... die man *seiðr* nennt.... Aber mit dem Zauber, der getrieben wird, folgt ein so unmännliches Wesen, dass es den Männern als Schande vorkam, sich damit zu beschäftigen, und so wurde diese Kunst die Göttinnen gelehrt.» [70]) Einige Kapitel früher erzählt Snorri auch, dass die *seiðr*-Kunst der Asen ursprünglich von Freyja abstammte. [71]) In der Welt der Götter also ist der *seiðr* durch eine Frau aufgekommen und wird nur von Frauen betrieben. Wir dürfen mit Bestimmtheit annehmen, dass durch diese Beschränkung des *seiðr* auf Frauen im nordischen Götterstaate die Verhältnisse in der menschlichen Gemeinschaft während der heidnischen Zeit widergespiegelt werden; dieselbe Ansicht hat R. Meissner mit Nachdruck vertreten. [72]) Auch die nicht-kataleptische Ekstase in einer Seance war schon in den Augen der Nordmänner etwas Unmännliches, das nur für Frauen passte. [73])

In Lokasenna sagt Loki zu Óðinn: »Man sagt aber, dass du auf Samsey *seiðr* getrieben hast und dass du auf (trommelartige) Holzdeckel schlugst, wie es die *vǫlur* zu tun pflegen; in Gestalt eines Zauberers fuhrst du um die Welt. Das

---

[70]) *Óðinn kunni þá íþrótt ... er seiðr heitir ... En þessi fjǫlkyngi, ef framið er, fylgir svá mikil ergi, at eigi þótti karlmǫnnum skammlaust við at fara, ok var gyðjunum kend sú íþrótt.* (Ynglingasaga, udg. ved F. Jónsson 1912, S. 14 f.)

[71]) Kap. 4, in F. Jónssons Ausg. S. 11.

[72]) Ganga til fréttar, Zschr. des Vereins f. Volksk. 27, 1917, S. 98.

[73]) Vgl. I. Lindquist, Galdrar, S. 178 ff.

ist, meine ich, wirklich unmännliches Benehmen.» [74]) Also nur als Frauen, als *vǫlur,* treten uns die entgegen, welche *seiðr* betreiben und dabei auf trommelartige Geräte schlagen, und dass Óðinn, ein Mann, sich ebenso wie eine Frau benommen hat, ist eine abscheuerregende Ausnahme, die als grobe Unmännlichkeit bewertet wird.

In der Ursprungs-þula, Hyndlulióð 33, wird die mythische Herkunft der *seiðr*-treibenden Menschen behandelt: »Alle *vǫlur* kommen von Viðólfr, alle Zauberer von Vilmeiðr, alle *seiðr-vulvae* von Svarthǫfði....» [75]) Ganz folgerichtig wird hier zuerst das für den *seiðr* zuständige Geschlecht, die Frauen, erwähnt, dann kommen zaubernde Männer und zuletzt die ohne Rücksicht auf das Geschlecht überhaupt nur als *seiðr*-betreibende erwähnten und mit dem herabsetzenden Namen *seiðberendr* bezeichneten Menschen. Diese Bezeichnung übersetzt Strömbäck, wohl ganz richtig, mit »*seiðr-vulvae*». [76]) Deutlicher dürfte der *seiðr* als eine vornehmlich weibliche Beschäftigung kaum bezeichnet werden können.

In Nornagests þáttr wird der *seiðr* als ein ausschliesslich von gewissen Frauen innegehabter Beruf bezeichnet: »Da fuhren über das Land *vǫlur,* die Weissagerinnen genannt wurden und den Leuten die Zukunft entschleierten; deswegen luden viele diese Frauen zu sich und machten für sie Gastmähler und gaben ihnen gute Gaben, als sie wegfuhren.» [77]) Eine ähnliche Auffassung begegnet uns in Orms þáttr Stórólfssonar, wo es heisst: »Es war zu jener Zeit Sitte, dass gewisse Frauen, die *vǫlur* genannt wurden, über das Land fuhren und den Menschen ihre Zukunft, den kommenden

---

[74]) *En þik síða kóðo / Sámseyo í / ok draptu á vétt sem vǫlor; / vitka líki / fórtu verþióð yfir, / ok hugða ek þat args aðal.* (Neckel, 3. Aufl.)

[75]) *Ero vǫlor allar / frá Viðólfi, / vitkar allir / frá Vilmeiði, / en seiðberendr / frá Svarthǫfða.* (Neckel, 3. Aufl.)

[76]) Sejd, S. 29 ff.

[77]) *þar fóru þá um land völvur, er kallaðar váru spákonur, ok spáðu mönnum ørlög, því buðu margir menn þeim heim ok gerðu þeim veizlur ok gáfu þeim góða gripi at skilnaði.* (S. Bugge, Norrøne Skrifter af sagnhist. Inh., Heft 1, 1864, S. 76 f.)

Jahrwuchs und andere Dinge, die sie wissen wollten, entschleierten.» [78])

Überhaupt in den weitaus meisten Nachrichten von *seiðr*-Seancen [79]) ist die agierende Person eine Frau. So ist in der klassischen *seiðr*-Quelle selbst, der Eirikssaga rauða, die den *seiðr* betreibende Person eine umherreisende Berufs-*vǫlva, Þorbiǫrg litilvǫlva;* von ihr heisst es sogar: »Sie hatte einmal neun Schwestern, die alle Weissagerinnen waren, aber sie allein war damals noch am Leben zurück.» [80]) Auch in der *seiðr*-Episode der Vatnsdoela ist die agierende Person weiblichen Geschlechts; sie ist, wie früher erwähnt, in der zusammengezogenen Darstellung Landnámas anscheinend eine nordische Frau namens *Heiðr vǫlua,* ist aber in der ausgedehnteren Fassung Vatnsdoelas selbst zu einer Lappenfrau gemacht worden. In Laxdoela wird von einem Grabe einer *vǫlva* erzählt. In Eigla treibt Königin *Gunnhildr* gegen Egill Skallagrímsson *seiðr.* In der Kormakssaga bedient sich Þorveig des *seiðr,* um die Verbindung zwischen Kormakr und Steingerðr zu verhindern. In Landnáma wird die *vǫlva Þúríðr sundafyllir* erwähnt, welche mittels *seiðr* alle Gewässer in Hálogaland mit Fischen füllte. In Ynglingasaga 13 tötet *Hulð seiðkona* durch ihren *seiðr* den König Vanlandi, während in Kap. 14 König Dómaldis Stiefmutter Unglück über den König mit Hilfe des *seiðr* heraufbeschwören liess und *Hulð vǫlva* durch *seiðr* Unglück über Dómaldis Vater Vísburr und das ganze Haus der Ynglingar brachte. In der ausführlichen *seiðr*-Schilderung der Hrólfssaga kraka ist die agierende Person weiblichen Geschlechts, die *vǫlva Heiðr,* wie auch in derselben Saga, wo der Kampf zwischen Hrólfr und Hiǫrvarðr beschrieben wird,

---

[78]) *þat var þa tidzska j þær mundir at konur þær foru yfir land er uoluur voru kalladar ok sogdu monnum firir orlðg sin arferd ok adra hluti þa er menn villdu viser verda* (Flateyjarbok I, S. 524 f., Christiania 1860).

[79]) Die im folgenden angegebenen Textstellen sind hauptsächlich der Materialsammlung Strömbäcks, A. A., S. 17—107, entnommen.

[80]) *Hon hafði átt sér níu systr, ok váru allar spákonur, en hon ein var þá á lífi* (M. Þórdarsons Ausg., S. 206).

die Königin Skuld, die grösste Gegnerin von Hrólfs Kämpfern, durch schwarzen *seiðr* die Schlacht gewinnt. In der späten Friðþiófsssaga treten sogar zwei *seiðr*-Frauen auf, Heiðr und Hamgláma. In Qrvar-Odds saga begegnen wir der *vǫlva* und *seiðkona Heiðr,* die das grosse *raddlið* bei sich hatte. In der phantasievollen Þiðrekssaga treibt Ostacia *seiðr.* In Orms þáttr sowie in der Vǫlsungasaga tritt eine *vǫlva* auf. Und auch in dem alten Vǫluspá wird eine *seiðr*-übende *vǫlva* erwähnt, die diese magische Kunst in böser Weise ausübt.

In den verhältnismässig seltenen Fällen, wo Männer tatsächlich *seiðr* betreiben, spielen Frauen zum mindesten als beteiligte Personen häufig eine Rolle, und zwar entweder insofern, als sie die Kunst zusammen mit der männlichen Person ausüben, oder in der Weise, dass sie den Mann den *seiðr* gelehrt haben. In der Laxdoela übt *Kotkell* den *seiðr* nur in Gemeinschaft mit seiner Frau *Gríma* aus; beide sind nebst ihren beiden Söhnen, wie wir erfahren, grosse *seiðr*-Magier gewesen. Auch tritt in Barðar saga Snæfellsáss der *seiðr*-Mann *Krókr* nur zusammen mit der *seiðr*-Frau *Krekia* auf. Und in Hálfdanar saga Brǫnufostra treibt der Troll *Iarnnefr* eben im Zusammenwirken mit seiner Frau *Sleggia* den *seiðr.* Ferner: Erlernt von einer Frau hat der einzige grosse *seiðr*-Mann in der Überlieferung den *seiðr;* es ist *Rǫgnvaldr rettilbeini,* der unglückliche Sohn Haraldr hárfagris, und er hat nach Historia Norwegiae diese Kunst von einer in Haðaland wohnenden Zauberin übernommen. Von Rǫgnvaldr wiederum werden seine 80 *seiðmenn* sowie wohl auch *Vitgeirr* im *seiðr* unterwiesen. In denselben Zusammenhang gehört *Eyvindr kelda,* Rǫgnvalds Enkel, und seine Mannen. Letzten Endes leitet sich also bei allen diesen die *seiðr*-Kunst her von einer Frau, der *fitonissa,* die Rǫgnvalds Pflegemutter gewesen war. Nur *Þorgrímr nef* in Gisla saga Súrssonar, *Kolr kroppinbakr* in der späten Þorsteins saga Víkingssonar, die drei märchenhaften *seiðmenn* unter der Erde in Sturlaugssaga starfsama und *Grímr øgir* in Gǫngu-Hrólfs saga üben *seiðr* ohne Verbindung mit Frauen. In der Gesamtheit der Literatur der *seiðr*-Quellen sind als agierende Haupt-

personen etwa doppelt so viele Frauen wie Männer erwähnt, und in ausführlicheren oder besseren Quellen ist die Hauptperson fast immer eine Frau.

Die Paraphernalia im *seiðr*.

Die im *seiðr* agierende Wahrsagerin hat während der Seance immer auf einem ganz besonderen Sitz ihren Platz, der in den Quellen *seiðhiallr* genannt wird. Nach Blöndal bedeutet sonst *hiallr* etwa 'Bretterhütte', 'Fischtrocknungsgerüst', 'baufälliges Haus', was alles vielleicht darauf hindeuten könnte dass der *seiðhiallr* eine ziemlich grosse gerüstartige Vorrichtung war, durchaus nicht mit einem gewöhnlichen Stuhl vergleichbar. Die Quellen heben auch die Grösse und Höhe des *seiðhiallr* in verschiedener Weise hervor. Kotkell in Laxdoela verfertigt »einen grossen *seiðhiallr*»,[81]) die Seherin der Hrólfssaga wird auf »einen hohen *seiðhiallr*» [82]) gesetzt, von dem sie sich auch mit einem Sprung hinabbegibt, und Þorbiǫrg sitzt in der Eirikssaga »droben auf dem *seiðhiallr*.» [83]) Der *seiðhiallr* in Gǫngu-Hrólfs saga ist »hoch» und »hat unter sich vier Pfosten».[84]) Die vǫlva der Vatnsdoela »ward auf einen hohen Sitz gesetzt».[85]) Der *hiallr* der Gǫngu-Hrólfs saga ist so hoch, dass Mǫndull zwischen die Beine des *hiallr* treten kann.

Zu diesem äusserst hohen Schamanensitz findet sich im hocharktischen Schamanismus überhaupt keine Parallele. In allen typisch arktischen Seancen sitzt der Schamane nie wesentlich höher als die Umgebung. Im allgemeinen nimmt er auf dem Fussboden, auf einem Fell oder dergl., bei den Eskimos vielleicht auf der Pritsche seinen Platz ein; auf

---

[81]) *seiðhjall mikinn* (Sveinssons Ausg., S. 99).

[82]) *á seidhjall einn háan* (Jónssons Ausg., S. 11).

[83]) AM 557: *Þorbiǫrg uppi á seiðhiallinum*; AM 544: *Þorbiǫrg sat á uppi.*

[84]) *hjall háfan, ok undir fjóra stólpa* (Rafn, Fornaldar sögur Nordrlanda III, S. 319).

[85]) *sett hátt* (Vogts Ausg., S. 29); vgl. Strömbäck, Sejd, S. 111.

dieser Pritsche sitzen aber auch die Zuhörer.[86]) In einer Seancenbeschreibung wie der Gustav Holms aus dem Gebiet Angmagssalik scheint er sogar niedriger als die Zuhörer zu sitzen.[87]) Auch wenn der samagirische Schamane auf der Schlafbank sitzt, liegt die Kranke dort neben ihm.[88]) Die Hauptsache ist nur, dass er von allen gesehen werden kann. Wenn in der Jurte niedrige Schemel oder kleine Kisten vorhanden sind, wie z. B. bei den Samojeden, kann es vorkommen, dass der Schamane gelegentlich darauf Platz nimmt. Aber auch da sitzt er nicht wesentlich höher als die Zuschauer, was beispielsweise aus einer Darstellung eines samojedischen Seancenraumes mit kleinen Schemeln und Kisten hervorgeht, wie sie Patursson wiedergibt.[89]) Lehtisalo gibt nach einer älteren Schilderung »einen viereckigen Sitz, auf den sich der Zauberer nach Art eines Schneiders mit unterkreuzten Beinen setzte»,[90]) an, aber dieser Sitz ist anscheinend sehr niedrig, wohl nur mit einem einige Zoll über dem Fussboden liegenden Teppich zu vergleichen. Höher als die Umgebung sitzt jedenfalls der Schamane nicht, denn zwei Männer, die aufrecht zu seinen beiden Seiten stehen, müssen über ihn emporragen. Ebenso nimmt nach Castrén ein Samojedenschamane »sin plats på en pall eller ett skrin», von dem er, wenn die Geister kommen, »uppstiger... och utför en med svåra och konstiga kroppsrörelser beledsagad dans.» [91]) In gleicher Weise sitzt z. B. der korjakische Scha-

---

[86]) Vgl. K. Rasmussen, Myter og Sagn fra Grønland, Abb. bei S. 40.

[87]) Holm, Ethnologisk Skizze af Angmagssalikerne, S. 124 ff.

[88]) L. v. Schrenck, Reisen und Forschungen im Amur-Lande III: 3, S. 756 f.

[89]) Sibirien i vore Dage, Abb. bei S. 160.

[90]) Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, S. 157; nach Donner, Sibirien S. 240 zu urteilen muss die Schilderung Lehtisalos geholt sein aus einer Beschreibung der Reise des Engländers Rich. Johnson im Jahre 1556, die zitiert ist bei Anučin, »Zur Gesch. der Bekanntschaft mit Sibirien vor Jermak», deutsche Übers. von H. Michov, Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien, 40 (3 Folge: 10), 1910, S. 7 f.

[91]) Nordiska resor och forskningar II (Reseberättelser och bref), S. 165 f.

mane bei Jochelson[92]) etwas höher mit dem Hinteren als mit den Beinen. Von einem geisterbeschwichtigenden Schamanen berichtet Vitaševskij, dass er »sitzt auf einem kleinen Taburett.»[93]) Es ist wohl klar, dass in keinem von diesen Fällen ein Vergleich mit dem sehr hohen Sitz der nordischen *vǫlva* angestellt werden kann.

Dagegen gibt es im subarktischen Gebiet mindestens zwei sehr gute Parallelen zu dem wenigstens mannshohen *seiðhiallr;* sie betreffen ganz verschiedene Gegenden. Die eine Parallele ist von den subarktischen Tlingiten im nordwestlichen Nordamerika, den südlichen Nachbarn der Eskimos, geholt. So erzählt Swanton von einer Tlingitseance:[94]) »An old Nanyaā'yî shaman named Big-killer-whale... the shaman dressed as he saw this spirit... *Then he sat on a very high box and sang* [meine Kurs.]. Afterwards he handed his baton to each of the Nanyaā'yî women in turn, who were now prepared to dance.» Die andere Parallele stammt aus dem subarktischen in Nordtibet herrschenden Schamanismus, der sich als »Bönismus» bei den völkischen Schamanen, den *Nukhwas,* neben und unter dem Lamaismus zähe am Leben erhalten hat. Harrison Forman gibt eine ausdrucksvolle Schilderung von einer Sitzung mehrerer Nukhwas unter Vorsitz des »Grand Wizard» *Drukh Shim,* der als Schamane fungierte, während die andern die Gemeinde und Zuhörerschaft ausmachten. In dieser Seance, die in einer Waldlichtung stattfand, wurde der Höllenkönig Yama beschworen, der sich schliesslich auch einfand. Wie der Hauptschamane seinen hohen Sitz erklimmt, wird folgendermaassen geschildert: »Drukh Shim went straight to the tall boulder, to whose top he mounted gracefully and with a minimum of effort. I had wondered how a man could climb that boulder

---

92) The Koryak, Plate II, Fig. 1.

93) Materialy etc., S. 38; vgl. oben S. 326, Fussn. 35. Der Stuhl beim jakutischen Kleinschamanieren hat natürlich nichts mit der typisch hocharktischen Seance zu tun.

94) Social Condition, Beliefs, and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians, S. 465 f.

and sit without looking ridiculous. Drukh Shim did it — perhaps from the ease acquired by years of practice. He squatted cross-legged on top and faced us — his sharp, piercing eyes apparently missing nothing that came within their range of vision.» [95]) Der grosse Steinblock wird früher in folgender Weise erwähnt: »The high boulder we faced seemed to indicate the strength of Mother Earth.» [96])

Nun können wir uns vielleicht die Frage vorlegen, ob nicht auch der griechische Dreifuss der Pythia zu Delphi eine dritte Parallele wäre. Sowohl Jacob Grimm [97]) wie R.M. Meyer [98]) haben diesen Dreifuss mit dem nordischen *seiðhiallr* zusammengestellt. Der Sitz war ja ein hoher, dreibeiniger Stuhl, auf den sich die Sibylle setzen musste, wenn sie in Ekstase fallen sollte. Er wird von Diodorus Siculus [99]) beschrieben als eine μηχανή, was eigentlich so viel heisst wie etwa 'grosser Apparat', 'Gerüst' oder 'Bau'; [100]) und das stellt eine mit dem altisländischen *hiallr* so nahverwandte Bedeutung dar, wie es überhaupt nur möglich ist. Ob der Dreifuss ursprünglich ein Feuerbecken war, das einst vielleicht sogar kesselförmig und kaum von Anfang an ein Sitzplatz war, interessiert grundsätzlich weniger. Die Hauptsache bleibt hier, dass die Pythia zur Zeit der Quellenschriften einen hohen Sitzplatz auf einem hohen Gerüst einnahm und dass sie dort sitzen musste, um die Ekstase zu erreichen. Und dass das delphische Orakelwesen eine Art Schamanismus war, erscheint garnicht unmöglich, wenn K. Meuli deutliche Züge eines thrakischen Schamanismus entdeckt hat! [101])

Das psychische Grunderlebnis des hocharktischen Scha-

---

[95]) H. Forman, Through forbidden Tibet, S. 243.

[96]) A. A., S. 242.

[97]) Deutsche Mythologie, 4. Aufl. v. E. H. Meyer besorgt, S. 872.

[98]) Altgerm. Rel.-Gesch., S. 147.

[99]) Zit. bei Strömbäck, Sejd, S. 114.

[100]) Menge-Güthling, Griechisch-deutsches Wörterbuch, Hand- und Schulausg., 4. Aufl.

[101]) Scythica, Hermes 1935, S. 163 f.

manen in der grossen Seance bestand ja sehr oft darin, hoch durch die Lüfte zu fliegen und die ganze Welt tief unter sich zu sehen. Wir brauchen uns nur des tschuktschischen Schamanen entsinnen, der in der Ekstase gleichsam wahrnahm, wie er in die Luft emporfuhr: Zuerst sah er die beiden Ufer von Anadyr, dann die Tundra, die ganze Welt und stieg schliesslich zum Himmel empor.[102]) In entsprechender Weise ist nach Anučin die Seelenfahrt des jenisseischen Schamanen fast immer ein Fliegen; die Geister heben ihn in die Lüfte: »Ich bin schon hoch in der Luft, ich sehe Jenissei in einem Abstand von 100 Werst..., steige aber höher, ich muss weiter sehen.»[103]) Wir haben auch gesehen, wie der subarktische Burjätenschamane, der die grosse Ekstase normal nicht erreichen konnte, den Aufstieg zum Himmel, dessen Idee ihn tief beeindruckt hatte, dadurch zu imitieren versuchte, dass er einen Birkenstamm erkletterte, von dem aus er die Jurte tief unter sich sah. Vielleicht ist der besonders hohe Sitz des Tlingiten-Schamanen, des Nukhwa, der Pythia und der *vǫlva* mit dem burjätischen Birkenstamm zu vergleichen. Schon in uralter Zeit dürfte die arktisch-grossschamanistische Idee vom Aufsteigen in die Luft einen so starken Eindruck auf die älteren subarktischen Zauberer gemacht haben, dass man sie in verschiedener Weise nachzubilden versuchte, wenn man zu dem seelischen Erlebnis nicht imstande war.[104]) Deswegen braucht ja aber natürlich keineswegs behauptet werden, dass es sich auf nordischem Gebiet ausgerechnet um lappische Influenz handeln müsste. Im Gegenteil: Das einheitlich in sich geschlossene Bild des nordischen *seiðr* hat sogar fast mehr gemeinsam mit dem delphischen Orakel-

---

[102]) Bogoraz, The Chukchee, S. 426.

[103]) Anučin, Očerk šamanstva u jenisejskich ostjakov, Sborn. Muz. Antr. i Etn. II: 2, 1814, S. 29.

[104]) Die Erklärung A. Olriks (At sidde på Høj, Danske Studier 1909, S. 6), dass der *seiðhiallr* die *vǫlva* magisch von der Umwelt abschneiden soll, kann allein nie genügen, da sie das Problem von dem markanten Unterschied zwischen dem hocharktischen Schamanenfell und dem sehr hohen Sitzplatz des subarktischen Schamanen nicht löst.

ekstatismus wie auch dem »tibetanischen» Schamanismus als mit dem lappischen Noidentum. Die anderen subarktischen Parallelen deuten auf eine viel ältere Beeinflussung des Nordens vom Arktikum her als eine lappische es sein könnte. Soviel dürfte man wenigstens sagen können, dass auch der übermässig hohe Sitz der *vǫlva* den nordischen *seiðr* als einen speziell subarktischen Schamanismus kennzeichnet.

An das Subarktikum können vielleicht auch andere *seiðr*-Paraphernalia erinnern. In allererster Linie sei dabei des sowohl in Laxdoela wie Eirikssaga rauða erwähnten nordischen Schamanenstabes gedacht. Schon Fritzner stellte im Zusammenhang mit seinen Spekulationen betreffs des *gandr* eine lange Erörterung an über den Ritt der Zauberfrau durch die Lüfte und sprach, wie wir gesehen, auch von »en livløs Ting.... til at ride paa.» [105]) Später erriet auch Strömbäck dass hinsichtlich der Stäbe »en viss typ av dem otvivelaktigt ansetts tjäna schamanen såsom ridredskap vid hans själsfärd».[106]) Eine solche Bedeutung kann der Stab jedoch nur auf subarktischem Gebiet gehabt haben. Ganz klar ist er als solcher jedoch eigentlich nur, soweit es sich um den »Pferdestock» der Baikal-Burjäten handelt;[107]) dieser hatte am oberen Ende einen Pferdekopf (ausser bei den schwarzen Schamanen), am unteren einen Huf und in der Mitte manchmal Steigbügel. »They are the horses on which shamans fly to heaven and to the earthly *zayans*», sagt Klemenc,[108]) und auch Stieda bezeugt, dass diese Stäbe durch die Weihe zu Pferden werden, die die Reise des Schamanen nach der Geisterwelt vermitteln.[109]) Man könnte hierbei vielleicht auch an den Pfeil denken, auf welchem durch die Luft reitend der Wundermann Abaris des skythischen Schamanenvolks

---

[105]) Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst, S. 172.

[106]) Sejd, S. 140.

[107]) Vgl. bes. Agapitov-Changalov, Mat. dlja izuč. šam. v Sibiri. Šamanstvo u burjat Irk. gub., Izv. Vost.-Sib. Otd. Imp. R. Geogr, Obšč. XIV: 1—2, 1883, S. 42 f.; Czaplicka, Aboriginal Siberia, S. 227.

[108]) »Buriats», Encykl. of Religion and Ethics III, S. 16.

[109]) Das Schamanentum unter den Burjäten, Globus 52, 1887, S. 288.

ferne Ortschafte besuchte.[110]) Der goldische Schamanenstab ist stellenweise ein ziemlich festes Attribut und kann verschiedenartige Verwendung finden.[111]) Dagegen ist der nichtsubarktische Stab beim Jenisseier-Schamanen eine Lanze zur Abwehr feindlicher Geister.[112]) In einer giljakischen Seance, die zwecks Beschwörung von Bär und Schlange, den Erzfeinden der Menschen, abgehalten wurde, schlug der Schamane mit einem Stab, an dessen einem Ende ein Bär, an dessen anderem eine Schlange abgebildet war.[113]) Ein »mittelasiatischer» *duana,* der im Gegensatz zu dem verwandten *baksy* Schamanentracht hat, führt nach Čekaninskij einen mit eisernen Ringen und klirrenden Metallstückchen behängten Stab.[114]) — Die *vǫlva* schlug vielleicht auf hölzerne Büttendeckel statt auf eine Trommel; Ähnliches tat auch der Schamane bei den Ainu. Wir folgen dem Bericht v. Siebolds.[115]) »Sogar die gewöhnliche Trommel ist ihnen nicht bekannt. Beim Tanze wird auf leeren Bütten von Frauen mit den Händen der Takt geschlagen.» Die koreanischen Schamanen schlugen statt auf Trommeln auf Gefässe aus Ton oder Kupfer, die sich vielleicht nicht zu sehr von dem *vétt* unterscheiden.[116]) In der Mongolei wird ausser auf Trommeln auch auf andere Becken geschlagen.[117]) Auch beim lappischen Schamanismus kommt sporadisch Schlagen auf einen Deckel

---

[110]) Vgl. Meuli, Scythica, S. 159 f.

[111]) W. Grube, Das Schamanentum bei den Golden, Globus 71, 1897, S. 91; Nioradze, Der Schaman. bei den sib. Völkern, Pl. 17; Stadling, Shamanismen i norra Asien, S. 74 (nach Šimkevič); vgl. die Rute am Kindergrabe (Šimkevič, Nekotorye mom. iz žizni goldov i svjazannyja s ziznju sueverija, Etn. Obozr. 1897, Nr. 3, S. 1).

[112]) V. I. Anučin, Očerk šamanstva u jenisejskich ostjakov, S. 30.

[113]) L. v. Schrenck, Reisen und Forschungen im Amur-Lande III: 3, S. 753.

[114]) Čekaninskij, »Baksylyk», S. 79 (vgl. Abb. S. 80).

[115]) Ethnologische Studien über die Aino auf der Insel Yesso, Supplement zur Zeitschr. f. Ethnologie 1881, S. 48, Anm. 9.

[116]) Zelenin, Ideologija sib. šam., S. 741, nach Nasekin.

[117]) Lessing, Mongolen, S. 147.

vor.[118]) Doch hindert nichts die Annahme, dass dies eine Entlehnung aus dem nordischen *seiðr* sein könnte. In der Tat ist ja vielleicht auch eine solche Entlehnung vom höher- zum tieferstehenden Volke hin natürlicher als umgekehrt. Wir wissen, wie viel die Lappen sowohl in Sprache, Mythologie wie Volksglauben von der nordischen Kultur übernommen haben. Wenn nun der *seiðr* als von den Lappen unabhängig bewiesen wird, bleibt ja wohl nicht viel übrig, was wir von der lappischen Kultur im grossen übernommen haben sollen. Erst so wird aber auch der Kulturaustausch zwischen Lappen und Nordgermanen den im übrigen geltenden ethnologischen Gesetzen unterworfen!

---

[118]) Nur bei Graan, Forbus und Leem erwähnt; vgl. Strömbäck, Sejd, S. 24 f.

S U M M A R Y

There are five distinctions, viz. the ideologico-religio-historical, the ethnographical, the sociological, the ethnologico-functional, and the psychological, by which the Siberian-North-American shamanism can and must be differentiated from other kinds of ecstatism occurring farther south on the earth. Shamanism has of old been put in connection with the so-called 'arctic hysteria', an arctic flora of severe, often epidemic psychoses and abnormal forms of psychic reaction not to be found to such an extent and such a serious degree anywhere else in the world: 'Lapp disease', hysteria, Korpelanism, and Laestadian ecstatism in Lapland, *jurodivi* and sectarian ecstatic choreomania in Russia-Western Siberia, hystero-epileptic *menerik,* imitatory katatoniform *emirjačenje, ikota* and *klikuši* among the Yakut and Tungus, *ulejskie, mnogie* and *najgur* among the Buryat, *menerik, meryak-omūrax* and nervous shuddering among the Koryak and the Yukaghir, the hysterical *anadyrski bol* and *pripadok* in the Chukchee peninsula, hysterical fits among the Eskimo. Particularly famous hysterical epidemics are known from Nižne-Kolymsk *(černaja nemoč)* at the beginning of the 19th century, the Yukaghir and the Lamut *(menerik)* 1900, the Abakan Tartars (»Wuth») in the 18th century, and the Polar Eskimo. The extreme severity of these psychoses in the arctic region, their connection with famine and the setting in of the polar night, and the fact that the oldest arctic people have become partly immune from them while younger settlers, Russian, Finnic and Scandinavian also, are severely attacked, show that they *derive from the arctic environment and the arctic climate.* As hysterogenic elements of the arctic environment, in addition to the cold, darkness and desolateness, *the deficiency of vitamins* may be specially pointed out. Most shamanologists have characterized shamanism as formed and developed by abnormal psychotic individuals, and regarded in its entirety shamanism presents distinct features of psychic dissociation of reactive as well as other nature: most traits, such as the environmental dependency, the traumatic exogenity, anaesthesia, masochism, ventriloquism, the infliction of pain for a poor gain, theatrical moments, and the construction of certain classic *séances,* indicate a hysteroid background. When the arctic peoples were forced from the south up into the uninhabited polar regions the dreadful environment and climate exercised a psychic pressure on them, which is still reflected in the severe arctic psychoses; in their extremity they then resorted to the *ultimum refugium*

of the hysterical reaction, and out of this they created the arctic shamanism, which became the psychic rescue of the human existence of these peoples. The basis and origin of arctic shamanism is partly the great hysterical attack which ends with cataleptic collapse, partly the arctic delirium of persecution and spirit-hallucinations. The dualism of the unconscious state between the dead body and the marvellous psychical sensations of flight gave birth to the idea that the soul of the shaman passed out of the body and flew into the realms of the spirits, downwards or upwards: from the Tungus, Chukchee, Yukaghir, Samoyed, Yugra, Lapps, and Eskimo we have distinct proofs of their opinion that the soul did not depart until the shaman fell into catalepsy. This great ecstasy can in the arctic region only be attained by the »great» or genuine shamans, the only ones held in esteem in contrast to the »little» shamans, who are simple sorcerers of a type to be found among all primitive peoples. The opinions of Gahs, W. Schmidt and Širokogorov on the origination of shamanism from southern mother-rightly cultures or Buddhistic complexes are, as they are expressed, incorrect. The only typical shamanism is the high-arctic with flight of soul, catalepsy and an omnipotent dominance of the shaman's spirit-assistants, and this great shamanism can only have arisen in the high-arctic region with its hysterogenous environmental complex incomparable with that of every other zone. It has left its mark on the entire arctic culture, has become the all-dominating phenomenon in this, and finally also influenced shamanism in the subarctic region farther south.

The boundary between arctic and subarctic shamanism follows the mean proportional between the arctic frontiers of climate, temperature, population, light, vegetation, and food. Original and genuine shamanism in the subarctic region is in fact no genuine shamanism but an inspirative, half-ecstatic »little-shamanizing» by common magicians who lack the capacity and psychic abnormality of the great shaman. This is the only form of shamanism among the peoples of the Volga bend (the Votyak, Cheremiss, Chuvasses and Mordvins), the European Kirgis, Kamchadal and perhaps Ainu. But most subarctic peoples have received strong impulses from the great shamanism of the high-arctic peoples with its wild, unconscious ecstasy and catalepsy, and not being able themselves, in their more southerly, less hysterogenous environment, to produce this great ecstasy in a natural way, they have tried to attain it by means of narcotics or simply imitated it dramatically. The southern forest Samoyed, Irtysh-Ostyak, Koryak and (seldom) Kamchadal use fly-agaric in order to attain the artificial, great ecstasy, the southern Tungus, certain Yakut, the Gold, Ainu, Asiatic Eskimo, shamanoid North-Americans, etc. use alcohol or smoke tobacco, a number of subarctic peoples in Central Asia and on the Amur, etc., smoking with aromatic substances. Among the Altaians, Buryat, Soyot, Gold, a. o. the journey

or flight of the shaman's soul is imitated in long dramatic-mimic entertainments. Among the Manchu, Kazak-Kirgis, Mongol, Buryat, a. o. the very loss of consciousness is imitated. The Altaians, Buryat, Haida, Gilyak, Gold, etc. imitate the catching of an escaped soul by the shaman. The masks of for inst. the Tlingit and the Alaskan Eskimo purport to imitate the shaman being possessed with different spirits. Among subarctic peoples in America and Central Asia, sporadically farther north also, the expulsion of the spirit of illness on curing a sick person is carried out in magico-imitative rites. Zelenin's opinion that shamanism derives from the forcible expulsion of the spirit of illness by suction and its transfer to the shaman or a scapegoat is incompatible with the fundamental view of high-arctic shamanism on the removal of the sick person's soul as the cause of the illness and its curing by the shaman bringing it back to the body in a soul journey. Zelenin's opinion is only relevant to certain strata of subarctic shamanism. Traces of shamanism have been found among several subarctic peoples of high-culture: among the Scythians (Meuli) and Iranians (Nyberg) narcotic shamanism with hemp smoking, among the Indians with narcotic beverages, among the Chinese exorcism, and among Islamitic dervish orders (Mehmed Fuad) imitative soul journey; further, in Buddhism, Russian sectarianism, and perhaps Israelitish primitive prophetism.

The most important element in the ideology of genuine shamanism is the shaman's spirit-assistants, without which he can do nothing. In their most pregnant form they originate in the high-arctic region, where they — though not altogether necessary from a logical point of view — nevertheless play an absolutely necessary main part at the soul journey of the shaman in the cataleptic *séance*. In the Lappish and Samoyedic *séances* the spirits arrive in a conveyance drawn by reindeer and take the shaman with them. Among most peoples birds or smaller marine animals, which have to precede and show the way upwards or downwards are first summoned, after them elemental beings and the spirits of the deceased, and last of all the shaman's chief spirit-assistant, the leader of the soul journey. The big caravan of the soul journey is clearly visualized particularly among the Tungus, Yakut and Angmagssalik-Eskimo. It is evident from the traditions of the Yukaghir and Angmagssalik-Eskimo that the spirit-assistants help the shaman during the entire journey in all such matters which, on account of his imperfect human nature and poor experience, he cannot manage himself, but that the shaman himself, on the contrary, is the leading intellect of the soul journey: the help of the spirits is nevertheless absolutely necessary, and should one single spirit be absent, there can be no *séance*. The opinion of Gmelin and Nioradze that, if the spirits do not come to the shaman, the shaman comes to the spirits, is due to a misunderstanding. Only when he is possessed with a chief spirit-assistant or the latter cooperates with the bird- or

diving-costume is the shaman able to raise himself in flight or lower himself to a subterranean journey: alone he can do absolutely nothing. All kinds af greater *séances,* talk with the spirits, *séances* of possession, etc. must begin with a summoning of the spirits in special songs of invocation. At the simple *qilanEq*-divination by lifting an object that becomes heavier or lighter, a form found among all the Eskimo, the Yugra, Kamchadal and Lapps, the spirits are also summoned and play the main part. Only in rare subarctic *séances* spirit-assistants are not mentioned, but here also their arrival is usually simulated in imitatory, narcotic and »little»-shamanizing: it sometimes occurs, however, that their mutual natural order in the high-arctic region is reverted here.

The most important problem in the phenomenology of the comparative shamanology is the part played by woman in shamanism. Troščanskij has interpreted certain female garments and habits among Yakut shamans as relics from a time when woman and not man was shaman. Bogoraz and Jochelson consider that woman has dominated in so-called family shamanism. Thus different investigators have come to the opinion that the original shaman was a woman, and she still plays the main part among the palaearctic peoples. Family shamanism, however, is a sacrificial cult which has nothing at all to do with real shamanism, and the shaman's donning of woman's clothes is only a weaker form of his complete »change of sex», which occurs at least among the Chukchee, Koryak, Kamchadal (perhaps Gilyak) and certain westerly Eskimo, and which requires a psychopathological, not an ethnographical, explanation. That the change of sex cannot be connected with earlier female shamanism is shown by the numerous cases where women transform themselves into men, not only men into women. But certain traits in the phenomenon, such as the opportunism, the traumatic exogenity, the psychopathological sexuality, perversity, appearance, etc. indicate quite clearly that the transformation must be regarded as a hysterical stigma and directly connected with the primary cause of shamanism, the »arctic hysteria». Among most high-arctic peoples woman can be shaman side by side with man but everywhere — except in certain primary legends from prearctic time — her shamanism is considered to be of a lower degree than man's, a kind of lower witchcraft with fortune-telling, charms and divination or a want of skilfulness in real *séances.* The female shamans of the Chukchee are thus about or almost as numerous as the male ones but of a considerably lower class. In the subarctic region, on the contrary, the women-shamans are either entirely dominating or they exist side by side with the men without any known fundamental difference in their power. Among the Kamchadal and certain Irtysh-Ostyak there are hardly any other shamans than women, among the Yakut, Tungus, a. o. the female shamans, judging from linguistic reasons, were dominating in earlier times, before the migration up to the arctic region: first on the high-

arctic ground did the men become predominant. In two zones of the earth, the subarctic border-regions and at the equator, we find partly a female dominance in magic and partly certain nervous epidemics, mild in relation to the arctic region but severe in relation to temperate zones. The development may be imagined thus: when mankind had been forced out to these psychically somewhat more trying latitudes a milder hysteroid reaction had affected the female mind, more labile and hysterophilous in relation to man, and had resulted in a female magic of ecstatic nature, a kind of pre-shamanism; when the subarctic peoples had thereupon forced their way further out into the most intolerable hysterogenic environments of the earth, the high-arctic, then the great hysteroid reactions burst out in full bloom, and here the men with their greater resources were more seriously affected than the women — or perhaps more correctly: they and only they could raise their stronger mind out of the hysteroid background to the psychically rescuing great-shamanistic action. Afterwards this male great-shamanism also influenced the subarctic region, where male shamans of an imitative and artificial type appeared and where the earlier female preshamans and the new male imitators were allowed to appear in the same rôles without any sense of the difference.

The ecstatic Old Norse divination séance *seiðr* has long been considered a kind of shamanism. Both the first and the last investigator of the question (Fritzner and Strömbäck) have however made the mistake to compare *seiðr mainly* with Lappish shamanism, from which it widely differs in the entire phenomenology and partly also in purpose, and to regard it as a late Lappish loan. In fact, however, *seiðr* is a very typical form of subarctic little-shamanism, the analogies of which are more likely to be found in Central Asia then in the high-arctic Lappish great-shamanism. It is evident from the sources, among which *Eiriks saga rauða* is the most important, that the nature of the *seiðr*-ecstasy was only slightly inspirative, of a type akin to the spirit talk, and that neither catalepsy nor narcotic smoking occur. The spirit-assistants of the *seiðr*-séance, the *náttúrur,* are summoned by a special invocatory song *varðlokkur;* they are partly supernatural elemental beings and nightmares, partly supernatural animals, partly spirits of the dead; like other spirit-assistants they can both be called down to the *séance* and be sent out on special mission. The song of spirit-summoning was sung with especially shrill voices by a number of women, and sometimes beating on drumlike objects of a subarctic kind occurred. Women as assistants are otherwise known all over in arctic as well as subarctic regions. In the most and best evidenced cases the *seiðr*-performing person is always a woman, a distinctly subarctic trait. There are no analogies to the extremely high seat of the *seiðr*-woman in the arctic region, but they are found among the subarctic peoples as well as the Tlingit and the inhabitants of Eastern

Tibet (perhaps also in the Delphic oracle) and will probably constitute an imitation of the shaman's elevation in space during the journey of the soul. If the *seiðr*-stick, as one has thought, is a riding-effect like a witch's wand, there is a good subarctic analogy in the Buryat shaman's horse-staff, on which he makes his imitatory journey through the realms of the spirits.

ANGEFÜHRTE LITERATUR

Adler, B., Eine religiöse Bewegung im Altai (Globus 89; 1906).

Agapitov, N. N. und Changalov, M. N., Materialy dlja izučenija šamanstva v Sibiri. Šamanstvo u burjat Irkutskoj gubernij (Izvestija Vostočno-Sib. Otd. Imp. Russk. Geogr. Obšč., Tom XIV: 1—2); Irkutsk 1883.

Ahlqvist, A., Unter Wogulen und Ostjaken. Reisebriefe und ethnographische Mittheilungen (Acta Societatis Scientiarum Fennicæ, Tomus XIV); Helsingforsiæ 1885.

Alfvén, J., Hysterien och dess psykologiska struktur; Stockholm 1933.

Altnordische Saga-Bibliothek, 2, Ǫrvar-Odds saga, herausgegeben von R. C. Boer; Halle 1892.

Altnordische Saga-Bibliothek, 9, Friðþiófs saga ins frœkna, herausgegeben von Ludvig Larsson; Halle 1901.

Altnordische Saga-Bibliothek, 16, Vatnsdœla saga, herausgegeben von W. H. Vogt; Halle 1921.

Andersson, E., Religion och magi hos Afrikas naturfolk; Stockholm (gedr. in Mariestad) 1936.

Ankermann, B., Die Religion der Naturvölker. Lehrbuch der Religionsgeschichte, begr. von Chantepie de la Saussaye, 4 Aufl., hrsg. v. A. Bertholet und E. Lehmann, I; Tübingen 1925.

Anochin, A. V., Materialy po šamanstvu u altajcev, sobrannye vo vremja putešestvij po Altaju v 1910—1912 gg. po poručeniju Russk. Kom. dlja izuč. Sredn. i Vostočnoj Azii (Sbornik Muzeja Antropol. i Etnogr. pri Akad. Nauk, Tom IV: 2); Leningrad 1924.

Anučin, V. I., Očerk šamanstva u jenisejskich ostjakov (Sbornik Muzeja Antropol. i Etnogr. pri Akad. Nauk, Tom II: 2); S.-Peterburg 1914.

Banzarov, D., Černaja vera ili šamanstvo u mongolov — i dr. stati D. Banzarova. Izdano na sredstva požertvovanij (Neue Ausg.); S.-Peterburg 1891.

Batchelor, J., The Ainu and their Folk-Lore; London 1901.

Beljajev-Sergejev, M., Opyt ustanovki ponjatija šamanizm (Supplement zu Irkutskie Eparchialnie Vedomosti 1907: Nr: 21, 22 und 1908: N:r 4); Irkutsk 1907—08.

Beth, K., Religion und Magie. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur psychologischen Grundlegung der religiösen Prinzipienlehre, 2. umgearb. Aufl.; Leipzig-Berlin 1927.

Bilby, J. W., Among unknown Eskimo. An Account of Twelve Years Intimate Relations with the Primitive Eskimo of ice-bound Baffin Land, with a Description of their Ways of Living, Hunting, Customs and Beliefs; London 1923.

Birket-Smith, K., Eskimoerne (med Forord af Knud Rasmussen); København 1927.

—, The Caribou Eskimos. Material and Social Life and their Cultural Position: I. Descriptive Part (Report of the 5 Thule Expedition 1921—24, Vol. V [: 1]); Copenhagen 1929.

—, Contributions to Chipewyan Ethnology (Reports of the 5 Thule Expedition 1921—24, Vol. VI: 3); Copenhagen 1930.

Blöndal, S., Íslensk-dönsk orðabók = Islandsk-dansk Ordbog..., Reykjavik 1920—1924.

Boas, F., The Central Eskimo (6 Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1884—85); Washington 1888.

Bogajevskij, Očerk byta sarapulskich Votjakov (Sbornik materialov po etnografii, izd. pri Daškovskom Etnogr. Muzeje, Vyp. III).

Bogoraz, V. G., Skazka o Česotočnom Šamane Wapyschalaul-lumozyl. Živaja Starina, 1899: Vyp. 2); S.-Peterburg 1899.

—, Očerk materialnago byta olennych čukčej sostavlennyj na osnovanii kollekcij N. L. Gondatti (Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii pri Akad. Nauk, Tom II); S.-Peterburg 1901.

—, The Chukchee, I—III (The Jesup North Pacific Expedition, Vol. VII; Memoirs of the American Museum of Natural History, Vol. XI); Leiden-New York 1904—09.

—, K psichologii šamanstva u narodov Severo-vostočnoj Azii. (Etnografičeskoe Obozrenie, 1910: Nr. 1—2); Moskva 1910.

—, The Eskimo of Siberia (The Jesup North Pacific Expedition, Volume VIII: Part III; Memoirs of the American Museum of Natural History, Vol. XII: P. 3.); Leiden-New York 1913.

Bogoraz(-Tan), V. G., K voprosu o grafičeskom metode analiza elementov etnografii i etnogeografii (Etnografija, 1928: Nr. 1).

Braïlovskij, S. N., Tazy, ili Udihè [Opyt etnografičeskago izsledovanija] (Živaja Starina, 1901: Vyp. 2 und 3—4); S.-Peterburg 1901.

Briem, E., Stigmatisationer och visioner (Modern religionspsykologi, utg. av prof. E. Briem, VI); Stockholm-Uppsala 1929.

Briem, E., Den religiösa upplevelsen i dess kristna huvudformer, I. Den grekisk-ortodoxa fromhetstypen; Lund (gedr. in Malmö) 1930.

Buch, M., Die Wotjäken, Eine ethnologische Studie (Acta Societatis Scientiarum Fennicae, Tomus XII); Helsingforsiae 1883.

Bugge, S., Norrøne Skrifter af sagnhistorisk Indhold, 1—3. Det nor-

diske Oldskriftselskabs Samlinger VI, VIII, XVII; Christiania 1864—1873.

Burman, A. A., [Uttydning af de lapska orden i von Westens bref af lappänkan Kerstin Jakobsdotter]; siehe E. Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi.

Castrén, M. A., Nordiska resor och forskningar, I—VI; Helsingfors 1852—1870. (bes. I: Reseminnen från åren 1838—1844 und II: Reseberättelser och bref åren 1845—1849).

Čekaninskij, I. A., »Baksylyk». Sledy drevnich verovanij kazakov Zapiski Semipalatinskogo otdela obščestva izučenija Kazakstana, T. I, 1929, Vyp. XVIII); Semipalatinsk 1929.

Chamberlain, A. F., »Aleuts» (Encyklopædia of Religion and Ethics, edited by J. Hastings, Vol. I.); Edinburgh 1908.

Changalov, M. N., Novye materialy o šamanstve u burjat (Zapiski Vostočno-sibirskogo Otdela Imp. Russkogo Geografičeskogo Obščestva po Etnogr., Tom II: Vyp. 1); Irkutsk 1890.

Charuzin, V. N., O nojdach u drevnich i sovremennych loparej (Etnografičeskoe Obozrenie, 1889: Nr. 1); Moskva 1889.

—, Ob učastii detej v religiozno-obrjadovoj žizni (Etnografičeskoe Obozrenie, 1911: Nr. 1—2).

—, Primitivnye formy dramatičeskogo iskusstva (Etnografija, 1928, Nr. 1).

Clausen, P., Norriges Beskrivelse... [Mskr., zit. in J. Schefferus, Lapponia, id est, regionis Lapponum et gentis nova et verissima descriptio...; Frankfurt 1673].

Cleasby, R.—Vigfusson, G., An Icelandic-English Dictionary, based on the Ms. Collections of the late R. Cleasby. Enlarged and completed by G. Vigfusson ...; Oxford 1874.

Čubinov, G., Beiträge zum psychologischen Verständnis des sibirischen Zauberers. Inaugural-Dissertation; Halle a. S. 1914.

Čudinov, B., Putešestvie po Karagassii (Biblioteka ekspedicij i putešestvij); Leningrad 1931.

Czaplicka, M. A., Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology. With a Preface by R. R. Marett; Oxford 1914.

—, The Turks of Central Asia in History and at the Present Day. An ethnological inquiry into the Pan-turanian Problem etc.; Oxford 1918.

Ditmar, K. von, Reisen und Aufenthalt in Kamtschatka in den Jahren 1851—1855, I (Beiträge zur Kenntniss des Russischen Reiches und der angrenzenden Länder Asiens, 3 Folge, hrsg. v. L. v. Schrenck und C. J. Maximovicz, Band VII); St. Petersburg 1890.

Divajev, A. A., Baksy (Etnografičeskoe Obozrenie, 1907: Nr. 4.); Moskva 1908.

Donner, K., Bland samojeder i Sibirien åren 1911—1913, 1914. 2. uppl.; Stockholm 1918.

—, Über die Jenissei-Ostjaken und ihre Sprache (Journal de la société finno-ougrienne, XLIV: 2); Helsinki 1930.
—, Sibirien. Folk och forntid; Stockholm 1933.
—, Ethnological Notes about the Yenisey-Ostyak [in the Turukhansk Region] (Mémoires de la société finno-ougrienne LXVI); Helsinki 1933.
Dunin-Gorkavič, A. A., Tobolskij sever. Etnografičeskie očerki mestnych inorodcev, Tobolsk 1911, Tom III.
Dyrenkova, N. P., Polučenie šamanskogo dara po vozzrenijam tureckich plemen (Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii pri Akad. Nauk, T. IX); Leningrad 1930.
[Edda] Norrœn fornkvæði. Islandsk samling af folkelige Oldtidsdigte om Nordens Guder og Heroer, almindelig kaldet Sæmundar Edda hins fróða. Udg. af S. Bugge; Christiania 1867.
Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern, hrsg. von G. Neckel, I, Text. 3 durchgesehene Auflage. Germanische Bibliothek hrsg. v. W. Streitberg, II Abt.: Unters. u. Texte, 9; Heidelberg 1936.
Egede, H., Omstændelig og udførlig *Relation* Angaaende Den Grønlandske *Missions* Begyndelse og Fortsættelse, Samt Hvad ellers mere der ved Landets *Recognoscering,* dets Beskaffenhed, og Indbyggernes Væsen og Leve-Maade vedkommende, er befunden; Kjøbenhavn 1738.
Egilsson, S., Lexicon poëticum antiquæ linguæ septentrionalis. Edidit Soc. Reg. Antiquariorum Septentrionalium; Hafniæ 1860.
Egilsson, S., Lexicon poeticum antiquæ linguæ septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske Skaldesprog ... forøget og påny udg. for det Kgl. nord. Oldskr.-Selsk. ved Finnur Jônsson; København 1913—1916.
Eiriks saga rauða og Flatøbogens Grænlendingaþáttr samt Uddrag fra Ólafssaga Tryggvasonar. Udg.... ved G. Storm; København 1891.
Elgström, O., Moderna eskimåer. Skildringar från en resa i Västgrönland sommaren 1915; Stockholm 1916.
Flateyjarbók. En samling af norska Konge-Sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler. Udgiven efter offentlig Foranstaltning, I—III, Christiania 1860—1868.
Fornaldar sögur Nordrlanda eptir gömlum handritum útgefnar af C. C. Rafn, I—III, Kaupmannahöfn 1829—1830.
Forbus, H., En kortt beskrifning om Kongl. Missions Collegio i Dannemark, om Missionen, LapScholarne, och Lapparnes fasliga afguderi, författad in Martio 1727, Af Henric Forbus (= Forbus' Schreiben

an die schwed. Regierung); siehe E. Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi.

Forbus, H., [Jämförelser mellan lapparnas och de klassiska folkens gudar samt refutation af lapparnas afgudadyrkan]; siehe E. Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi.

Forman, H., Through forbidden Tibet. An Adventure into the Unknown; London 1936.

Franke, O., Die Chinesen. (Lehrbuch der Religionsgeschichte, begr. von Chantepie de la Saussaye, 4 Aufl., hrsg. von A. Bertholet und E. Lehmann, I); Tübingen 1925.

Frazer, J. G., The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. 3. ed. I—XII; London 1911—15.

Fritzner, J., Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst sammenholdt med andre Folks, især Nordmændenes, Tro og Overtro (Historisk Tidsskrift udg. af Den Norske Historiske Forening, [I Række] Fjerde Bind); Kristiania 1877.

—, Ordbog over Det gamle norske Sprog. Omarbeidet, forøget og forbedret Udgave, I—III, Kristiania 1886—1896.

Frobenius, L., Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre (Veröffentlichung des Forschungsinstituts für Kulturmorphologie E. V., Frankfurt a. M.); Frankfurt a. M.-Wien 1933.

Gadelius, B., Det mänskliga själslivet i belysning av sinnessjukläkarens erfarenhet, III: Grundlinjer till en speciell psykiatri; Stockholm 1922.

Gahs, A., Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern (Festschrift = Publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt, hrsg. von W. Koppers); Wien 1928.

Georgi, J. G., Bemerkungen einer Reise im Russischen Reich im Jahre 1772 (bzw. in den Jahren 1773 und 1774), I—II; St. Petersburg 1775.

Gering, H., Über weissagung und zauber im nordischen altertum. Rede bei Antritt des Rektorats 1902; Kiel 1902.

Gmelin, J. G., Reise durch Sibirien, von dem Jahr 1733 bis 1743, I—IV; Göttingen 1751—52.

Goldkuhl, E., Persönlichkeitsanalyse und positive Neurosendiagnostik. Acta psychiatrica et neurologica (Aus der psychiatrischen Klinik in Lund, Schweden, Vol. XI: 4); Copenhagen 1936.

—, Psychische Insuffizienzzustände bei Oligophrenien leichteren Grades. Eine persönlichkeitsanalytische Untersuchung (Acta psychiatrica et neurologica, Suppl. 15); Copenhagen (gedr. in Lund) 1938.

Golovačev, P., Sibir. Priroda, ljudi, žizn; izdanie Ju. I. Bazanovoj; Moskva 1902.

Graan, O., Relation Eller En Fulkomblig Beskrifning om Lapparnas Vr-

sprung, så wähl som om heela dheras Lefwernes Förehållande [1627]. (Bidrag till kännedom om de svenske landsmålen ock svenskt folkliv, XVII: 2 [hrsg. von K. B. Wiklund]); Uppsala 1899.
Graebner, F., Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien (Zeitschrift für Ethnologie, 37); Berlin 1905.
—, Das Weltbild der Primitiven. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt I., Band 1); München 1924.
Grass, K. K., Die russischen Sekten, I—II; Leipzig 1907—1914.
Grimm, J., Deutsche Mythologie. 4. Ausgabe, I—III; Nachträge und Anhang von E. H. Meyer, Berlin 1875—1878.
Grube, W., Das Schamanentum bei den Golden (Globus 71; 1897).
Grum-Gržimajlo, G. E., Zapadnaja Mongolija i Urjanchajskij Kraj, Tom III; Leningrad 1926 (Izd. Vestn. Russk. Geogr. Obšč.).
Harlez, Ch. de, La religion nationale des tartares orientaux: mandchous et mongols, comparée a la religion des anciens chinois, d'après les textes indigènes, avec le rituel tartare de l'empereur K'ien-long (Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux arts de Belgique, Coll. in 8°, Tome XL: Nr. 6); Bruxelles 1887.
Hartwich, C., Die menschlichen Genussmittel. Ihre Herkunft, Verbreitung, Geschichte, Anwendung, Bestandteile und Wirkung; Leipzig 1911.
Harva, U., siehe: Holmberg-Harva, U.
Hawkes, E. W., The »Inviting-In» Feast of the Alaskan Eskimo (Canada, Department of Mines, Geological Survey, Memoir 45 [Nr. 3, Antropological Series]); Ottawa 1913.
Hobley, C. W., Bantu Beliefs and Magic with particular reference to the Kikuyu and Kamba Tribes of Kenya Colony; together with some Reflections on East Africa after the War (with an introduction by Sir J. G. Frazer); London (New edition) 1938.
Hoffman, W. J., The Menomini Indians (14 Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1892—93: Part 1); Washington 1896.
Holm, G., Ethnologisk Skizze af Angmagssalikerne. Meddelelser om Grønland udg. af Commissionen for Ledelsen for de geolog. og geogr. Unders. i Grønl.; 1887.
Holmberg-Harva, U., The Shaman Costume and its Significance. (Annales Universitatis Fennicae Aboensis, Ser. B: Tom 1[—2]); Turku 1922.
—, Der Baum des Lebens. (Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ, Ser. B., Tom XIV: Nr. 3.); Helsinki 1923.
—, Die Religion der Tscheremissen. (FF Communications, Vol. XVIII: 2; Nr. 61); Helsinki 1926.

—, Finno-ugric, Siberian (Mythology). The Mythology of all Races in thirteen Volumes, Editor: J. A. MacCulloch, Vol. IV; Boston 1927.
—, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. (F F Communications, Vol. LII: Nr. 125); Helsinki 1938.
Howitt, A. W., The Native Tribes of South-East Australia; London 1904.
Hrólfs saga kraka og Bjarkarimur, udgivne for Samfund til Udg. af gammel nordisk Litteratur (32) ved Finnur Jónsson; København 1904.
Hutton, S. K., Among the Eskimos of Labrador. A Record of five year's close intercourse with the Eskimo Tribes of Labrador; London 1912.
Höckert, R., Vǫluspá och vanakulten, I—II; Uppsala—Stockholm 1926—1930.
Höfler, O., Kultische Geheimbünde der Germanen, I Band; Frankfurt a. M. 1934.
[Buschan, G.] Illustrierte Völkerkunde in zwei Bänden. Unter Mitwirkung von Dr. A. Byhan, Dr. A. Haberlandt, Prof. Dr. M. Haberlandt, Dr. R. Heine-Geldern, Dr. W. Krickeberg, Dr. R. Lasch, Prof. Dr. W. Volz hrsg. v. Dr. Georg Buschan. Dritte Aufl.; Stuttgart 1922—23 (I—II).
Íslenzk fornrit, IV. Bindi: Eyrbyggja saga, Grœnlendinga sǫgur. Einar Ól. Sveinsson og Matthías Þórðarson gáfu út; Reykjavik 1935.
Íslenzk fornrit, V. Bindi: Laxdœla saga, Halldórs Þættir Snorrasonar, Stúfs Þáttr. Einar Ól. Sveinsson gaf út; Reykjavik 1934.
Jessen, E., Afhandling om de Norske Finners og Lappers Hedenske Religion, med en Tegning af en Rune-Bomme (hrsg. zus. mit Leem, Beskrivelse over Finmarkens Lapper); Kiøbenhavn 1767.
Jevsenin, I. A., O religioznych verovanijach karagasov (Bezbožnik Nr. 2); 1929.
Jochelson, V. I., Materialy po izučeniju jukagirskago jazyka i folklora, sobrannye v kolymskom okruge, Čast. I., Obrazcy narodnoj slovesnosti jukagirov (Trudy jakutskoj ekspedicii snarjažennoj na sredstva I. M. Sibirjakova, Otd. III, T. III: Č. III); S.-Peterburg 1900.
—, The Koryak (The Jesup North Pacific Expedition, Vol. VI; Memoirs of the American Museum of Natural History, Vol. X); Leiden-New York 1905—08.
—, The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus (The Jesup North Pacific Expedition, Vol. IX.; Memoirs of the American Museum of Natural History, Vol. XIII); Leiden-New York 1910—26.
—, History, Ethnology and Anthropology of the Aleut (Carnegie Institution of Washington, Publication Nr. 432); Washington 1933.

Karjalainen, K. F., Die Religion der Jugra-Völker III ... übersetzt von Arno Bussenius (FF Communications, Vol. XX: Nr. 63); Helsinki 1927.
Karutz, R., Unter Kirgisen und Turkmenen, Berlin (Ullstein, kein Jahr).
Kennan, G., Lägerlif i Sibirien (schwed. übers.); Stockholm 1891.
Kern, F., Die Anfänge der Weltgeschichte. Ein Forschungsbericht und Leitfaden; Leipzig-Berlin 1933.
Kildal, J., Afguderiets dempelse og den sande lærdoms fremgang. ... dens Appendix, handlende om Lector h:r Thomas von Vestens arbeyde paa de aar 1722 og 1723 til Norlandenes og Trondhiems Amtes afgudiske lappers omvendelse, og om den store omvendelse, som der paa fuldte; siehe E. Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi.
Kildal, S., Efterretning om Finners og Lappers hedenske Religion. (Det skandinaviske Litteratur-Selskabs Skrifter, 2); København 1897.
Klemenc, D. A., O vzaimnych vlijanijach meždu lamaizmom i burjatskim šamanstvom (Etnografičeskoe Obozrenie, 1909: Nr. 4); Moskva 1910.
—, »Buriats» in Encyclopædia of Religion and Ethics, edited by J. Hastings, Vol. III; Edinburgh 1910.
Knag, N., Relation ... om et paa Vadsøe den 8 Dec: 1691 optaget Forhør over den hundre-aarige Fin Anders Paulsen etc.; siehe J. Qvigstad, Kildeskrifter til den lappiske Mythologi, I.
Konow, S., Die Inder. (Lehrbuch der Religionsgeschichte, begr. v. Chantepie de la Saussaye, 4 Aufl., hrsg. von A. Bertholet und E. Lehmann, II); Tübingen 1925.
Krašeninnikov, S., Histoire et description du Kamtchatka, I—II. Traduit du russe; Amsterdam 1770.
Kretschmer, E., Über Hysterie. 2:te Aufl.; Leipzig 1927.
Krivošapkin, M. F., Šamanstvo s fiziologičeskoj točki zrenija (Svetoč 1861: 8, 1863: 43).
—, Jenisejskij okrug i jego žizn; S.-Peterburg 1865.
Kroeber, A. L. und Holt, C., Masks and Moieties as a Culture Complex. (Journal of the Royal Anthropological Institut of Great Britain and Ireland, 50); 1920.
Ksenofontov, G. V., Legendy i rasskazy o šamanach u jakutov, burjat i tungusov; Moskva 1930 (Bezbožnik).
Kulakov, P. E., Burjaty Irkutskoj gub. (Izvestija Vost.-Sib. Otd. Imp. Russk. Geogr. Obšč. XXVI); Irkutsk 1896.
Kytmanov, D. A., Funkcionalnye nevrozy sredi tungusov Turuchanskogo kraja i ich otnošenie k šamanstvu (Sovjetskij Sever 1930: 7—8).

Landnámabók I—III. Hauksbôk. Sturlubók. Melabók m. m., udgiven af Det kongelige nordiske Oldskrift-Selskab; København 1900.

Lankenau, Die Schamanen und das Schamanenwesen (Globus 22; 1872).

Lansdell, H., Durch Sibirien. Eine Reise vom Ural bis zum Stillen Ocean. Einzige, autorisierte deutsche Ausgabe (Übers. v.) W. Müldener, I—II; Jena 1882.

Lattimore, O., The Gold Tribe, »Fishskin Tatars» of the Lower Sungari (Memoirs of the American Anthropological Association, Number 40); Menasha, Wis., U. S. A., 1933.

Leem, K., Beskrivelse over Finmarkens Lapper, deres Tungemaal, Levemaade og forrige Afgudsdyrkelse, etc.; Kiøbenhavn 1767.

Lehmann, Alex., Reise nach Buchara und Samarkand in den Jahren 1841 und 1842. Nach den hinterlassenen Schriften desselben bearbeitet, und mit Anmerkungen versehen von G. v. Helmersen (Beiträge zur Kenntniss des Russischen Reiches und der angränzenden Länder Asiens, hrsg. v. K. E. v. Baer und Gr. v. Helmersen [1 Folge] Band 17); St. Petersburg 1852.

Lehmann, Alfr., Overtro og Trolddom fra de ældste Tider til vore Dage. Anden helt omarbejdede og stærkt forøgede Udgave, I—II; København 1920.

Lehmann, F. R., Die polynesischen Tabusitten. Eine ethno-soziologische und religionswissenschaftliche Untersuchung (Veröffentlichen des Staatlich-sächsichen Forschungsinstitutes für Völkerkunde in Leipzig, hrsg. v. Prof. Dr. O. Reche. Erste Reihe, Zehnter Band); Leipzig 1930.

Lehtisalo, T., Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden. (Mémoires de la société finno-ougrienne, LIII.); Helsinki 1924.

Lessing, F., Mongolen. Hirten, Priester und Dämonen; Berlin 1935.

Levchine, A. de [A. I. Levšin], Description des hordes et des steppes des kirghiz-kazaks ou kirghiz-kaissaks. Traduite du russe par F. de Pigny. Revue et publiée par E. Charrière; Paris 1890.

Linck, O., En sommar bland siouxindianer. Bemyndigad övers. fr. danskan av K. Ekman, Stockholm 1926.

Lindblom, J., Profetismen i Israel; Stockholm (gedr. in Uppsala) 1934.

Linderholm, E., Nordisk magi. Studier i nordisk religions- och kyrkohistoria. (Svenska landsmål ock svenskt folkliv, XX: Bihang); Stockholm 1918.

Lindquist, I., Galdrar. De gamla germanska trollsångernas stil undersökt i samband med en svensk runinskrift från folkvandringstiden; Göteborg 1923.

Lopatin, I. A., Nabljudenija nad bytom goldov (Izvestija Vostočnago Fakulteta Gosudarstvennago Dalne-vostočnago Universiteta [Prodolženie »Izvestij Vostočnago Instituta»] Tom LXVI, Vyp. 4. [1921 g. No. 3]); Vladivostok 1921.

Lundius, N., Descriptio Lapponiae (Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv XVII: 5 [hrsg. von K. B. Wiklund]); Uppsala 1905.
Magni, Olaus, Historia Olai Magni Gothi Archiepiscopi Vpsalensis, de gentivm Septentrionalium uariis conditionibus statibusûe etc.; Basileæ 1567.
Maksimov, A. N., [Besprechung von Popov, Materialy dlja bibliogr. russk. lit. po izuč. šamanstva, etc.], (Sovjetskaja Etnografija 1934: Nr. 4), Leningrad 1934.
Malinowski, B., Coral gardens and their magic, I—II; London 1935.
—, The dynamics of contemporary diffusion (Résumé eines Vortrags an der 2. Intern. Kongr. f. Anthropol. und Ethnol. 1938); København 1938.
Malov, S. E., Neskolko slov o šamanstve u tureckago naselenija Kuzneckago ujezda, Tomskoj gub. (Živaja Starina 1909: Vyp. 2—3); S.-Peterburg 1909.
—, Ostatki šamanstva u želtych ujgurov (Živaja Starina, 1912: Vyp. 1); S.-Peterburg 1912.
—, Šamanstvo u sartov Vostočnago Turkestana. K pojasneniju kollekcii Muzeja Antropologii i Etnografii po vostočno-turkestanskomu šamanstvu (Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii ... pri Akad. Nauk, Tom V: Vyp. 1); Petrograd 1918.
Mathiassen, Th., Eskimoerne i Nutid og Fortid (Haases Haandbøger, Nr. 15); København 1929.
Maydell, G., Reisen und Forschungen im Jakutskischen Gebiet Ostsibiriens in den Jahren 1861—1871, Erster Theil (Beiträge zur Kenntniss des Russischen Reiches und der angrenzenden Länder Asiens, 4 Folge, hrsg. von L. v. Schrenck und Fr. Schmidt: Band I); St. Petersburg 1893.
Mehmed Fuad, Köprülüzade, Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans (Mémoires de l'institut de turcologie de l'université de Stamboul, Nouv. sér.: I); Istanbul 1929.
Meissner, R., Ganga til fréttar. (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 27); Berlin 1917.
Menge-Güthling, Griechisch-deutsches und deutsch-griechisches Wörterbuch. Hand- und Schulausgabe, Teil I, Griechisch-deutsch ... von Dr. H. Menge, 4. Aufl., Berlin-Schöneberg 1913.
Melnikov, N., Die ehemaligen Menschenopfer und der Schamanismus bei den Burjaten des Irkutskischen Gouvernements (Globus 75; 1899).
Menghin, O. Weltgeschichte der Steinzeit; Wien 1931.
Meuli, K., Scythica (Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie, 70.); Berlin, 1935.

Meyer, R. M., Altgermanische Religionsgeschichte, Leipzig 1910.
Michajlovskij, V. M., Šamanstvo. Sravnitelno-etnografičeskie očerki [Vyp. I], (Izvestija Imp. Obščestva Ljubitelej Estestvoznanija, Antropologii i Etnografii, Tom LXXV: Trudy Etnogr. Otd. T. XII); Moskva 1892.
Michov, H., Zur Geschichte der Bekanntschaft mit Sibirien vor Jermak. Alte russische Erzählung »Über die unbekannten Völker der Ostgegend». Nach dem Russischen des Prof. Dr. Anutschins. Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. XXX. Band (3 Folge: 10), I. u. II. Heft., Wien 1910.
Mickevič, S. I., Menerik i emirjačenje. Formy isterii v Kolymskom kraje; Leningrad 1929.
Mikkelsen, E., De østgrønlandske Eskimoers Historie; København 1934.
Mironov, N. D. und Širokogorov, S. M., Šramana-Shaman. Etymology of the word »Shaman» (The Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. LV.); Shanghai 1924.
Mogk, E., Geschichte der norwegisch-isländischen Literatur. (Sonderabdruck aus Grundriss der germanischen Philologie, hrsg. v. H. Paul, 2 Aufl.); Strassburg 1904.
Mooney, J., The Ghost-Donce Religion and the Sioux Outbreak of 1890 (14 Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1892—93: Part 2); Washington 1896.
Murdoch, J., Ethnological Results of the Point Barrow Expedition (9 Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1887—88); Washington 1892.
Möbius, P. J., Ueber den physiologischen Schwachsinn des Weibes. 3 Aufl.; Halle a. S. 1901.
Nansen, F., Gjennem Sibirien; Kristiania 1914.
Naumov, P., Zamečanija o nekotorych predmetach, učinennye v Nižne-Kolymske v 1821 g. (Sib. vestn., 1823. Nr. 2).
Nelson, E. W., The Eskimo about Bering Strait (18 Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1896—97: Part 1); Washington 1899.
[Nielsen, F. und Andersen, O.], Kirke-Leksikon for Norden, I—II, udg. af Dr. F. Nielsen, Aarhus 1900—1904; III af F. Nielsen og O. Andersen, Khvn. 1911; IV af Andersen, H. Haar og M. Neiiendam, Khvn. 1929.
Nioradze, G., Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern; Stuttgart 1925.
Niurenius, O. P., Lappland eller beskrivning över den nordiska trakt, som lapparna bebo i de avlägsnaste delarne av Skandinavien eller Sverge [=Laplandia, übers. und hrsg. von K. B. Wiklund], (Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv XVII: 4); Uppsala 1905.

Nordenskiöld, E., Indianliv i El Gran Chaco (Syd-Amerika); Stockholm 1926.

Nyberg, H. S., Irans forntida religioner. Olaus-Petri-föreläsningar vid Uppsala Universitet; Stockholm (gedr. in Uppsala) 1937.

Ohlmarks, Å., Heimdalls Horn und Odins Auge. Studien zur nordischen und vergleichenden Religionsgeschichte, Erstes Buch (I—II): Heimdallr und das Horn; Lund-Kopenhagen 1937.

Old, W. G., The Shu King or the Chinese Historical Classic, being an authentic Record of the Religion, Philosophy, Customs and Government of the Chinese from the earliest Times, transl. from the ancient text, with a commentary, by W. G. Old; London-Benares-New York 1904.

Olrik, A., At sidde på høj [Oldtidens konger og oldtidens thulir], (Danske Studier, 1909).

Olsen, I., »Bog om lappernes vildfarelser og overtro»; siehe J. Qvigstad, Kildeskrifter til den lappiske Mythologi II.

Olsen, M., Varðlokur. Et bidrag til kundskap om gammelnorsk trolddom (Maal og Minne. Norske Studier, 1916).

Olsen, Ø., Et primitivt folk. De mongolske rennomader; Kristiania 1915.

Ostrovskich, P. E., Etnografičeskie zametki o tjurkach Minusinskago kraja, Otčet o pojezdke v 1894 g. (Živaja Starina 1895: Vyp. 4—5).

Ovčinnikov, M., Iz materialov po etnografii jakutov (I: Etnografičeskoe Obozrenie 1897: Nr. 3; II: Etn. Obozr. 1897: Nr. 4); Moskva 1897.

Pallas, P. S., Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reiches, I—III; St. Petersburg 1771—1773.

Patkanov, S., Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie, I—II (+ Russkij perevod irtyšsko-ostjackich tekstov); St. Petersburg 1897—1900.

Pekarskij, E. K., Materialy po jakutskomu obyčnomu pravu (Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii pri Akad. Nauk, Tom V: Vyp. 2); Leningrad 1925.

Petri, B. E., Škola šamanstva u severnych burjat (Sbornik trudov professorov i prepodavatelej Irkutskogo Gosudarstvennogo Universiteta, Vyp. 5); Irkutsk 1923.

—, Staraja vera Burjatskogo naroda; Irkutsk 1928.

[Pevcov, M. V.], Trudy Tibetskoj Ekspedicii 1889—1890 gg. pod načalstvom M. V. Pevcova (Izdanie Imp. Russk. Geogr. Obščestva), Čast I; S.-Peterburg 1895.

Pilsudskij, B., Der Schamanismus bei den Ainu-Stämmen von Sachalin (Globus 95; 1909).

Pipping, H., Eddastudier, I—II (Studier i nordisk filologi, utgivna genom H. Pipping, 16—17, Skrifter utg. av Svenska Litteratursällsk. i Finland CLXXXII, CLXXXIX); Helsingfors 1925—1926.

P o p o v, A. A., Materialy dlja bibliografii russkoj literatury po izučeniju šamanstva Severo-Aziatskich narodov (Naučno-Izsledovatelskaja Associacija Instituta narodov Severa CIK SSSR); Leningrad 1932.

P o p p e, N. N., [Besprechung von Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern], (Asia Major 1926, III: 1).

—, Opisanie mongolskich »šamanskich» rukopisej Instituta vostokovedenija (Zapiski Instituta vostokovedenija Akademii Nauk SSSR, I); Leningrad 1932.

P o t a n i n, G. N., Očerki Severo-zapadnoj Mongolii. Rezultaty putešestvija ispolnennago v 1876—1877 godach po poručeniju Imp. Russk. Geogr. Obščestva, Vyp. II; S.-Peterburg 1881. IV; S.-Peterburg 1883.

—, Vostočnye motivy v srednevekovom evropejskom epose. (Izdanie Geogr. Otd. Imp. Obščestva Ljub. Estestvozn., Antr. i Etnogr.); Moskva 1899.

—, Kazak-kirgizskija i altajskija predanija, legendy i skazki. S primečanijami avtora i ukazatelem sobstvennych imen, sostavlennym A. N. Samojlovičem (Živaja Starina, 1916: Vyp. 2—3); Petrograd 1917.

P r i k l o n s k i j, V. L., Tri goda v jakutskoj oblasti. Etnografičeskie očerki (Živaja Starina, 1890—91: Vyp. 1, 2, 3); S.-Peterburg 1890—91.

[P r ž e v a l s k i j], General Prschevalskijs forskningsresor i Centralasien (hrsg. von) S v e n H e d i n, Stockholm 1891.

Q v i g s t a d, J., Kildeskrifter til den lappiske Mythologi I—II (Det Kongelige Norske Videnskabers Selskabs Skrifter 1903: Nr. 1; 1910: Nr. 4); Trondhjem 1903—10.

—, Lappiske eventyr og sagn, 1—4 (Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Ser. B: Skrifter. 3, 10, 12, 15); Oslo 1927—1929.

R a d l o v, V. V., Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten, I—II; Leipzig 1884.

R a n d u l f, J., Relation Angaaende *Find-Lappernis* ... afGuderier og *Sathans* Dyrkelser som af Guds Naade, ved *Lector* udi *Trundhiem* Hr. *Thomas von Westen* ... ere blevne *decouvrerede;* siehe J. Q v i g s t a d, Kildeskrifter til den lappiske Mythologi, I.

R a s m u s s e n, K., Nomadblod. Jägarliv på Nordgrönland. Aukt. övers. av A. Ahlman; Stockholm 1916.

—, Myter og Sagn fra Grønland I—III; København 1921—1925.

—, Grönländska myter och sagor med kulturhistorisk inledning (schwed. Ausg. in der Serie »Myter och sagor», hrsg. v. E. Briem); Stockholm 1926.

—, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. (Report of the 5. Thule Expedition 1921—24, Vol. VII: No. 1); Copenhagen 1929.

—, Intellectual Culture of the Caribou Eskimos. — Iglulik and Caribou Eskimo Texts. (Report of the 5. Thule Expedition 1921—24, Vol. VII. No. 2 and 3); Copenhagen 1930.

—, The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture (Report of the 5 Thule Expedition 1921—24, Vol. VIII: Nr. 1—2 [1: The Netslingmiut; 2: The Utkuhikjalingmiut]); Copenhagen 1931.

—, Intellectual Culture of the Copper Eskimos. (Report of the 5. Thule Expedition 1921—24, Vol. IX); Copenhagen 1932.

—, Den store Slæderejse. 18000 Kilometer gennem uudforskade Egne; København 1932.

—, Mindeudgave. Udg. af P. Freuchen, Th. Mathiassen, K. Birket-Smith I—III; København 1933—35.

Ratner-Sternberg, S. A., Muzejnye materialy po tlingitskomu šamanstvu. (Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii pri Akad. Nauk, VI); Leningrad 1927.

Reichborn-Kjennerud, I., Vår gamle trolldomsmedisin, I. (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse 1927: Nr. 6); Oslo 1928.

Reuterskiöld, E., Källskrifter till lapparnas mytologi, utg. af E. Reuterskiöld (Bidrag till vår odlings häfder utg. af Nordiska Museet, 10); Stockholm 1910.

Rheen, S., En kortt *Relation* om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijd-Skiepellsser, sampt i många Stycken Grofwe wildfarellsser [1671], (Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv XVII: 1 [hrsg. von K. B. Wiklund]); Uppsala 1897.

Richer, Études cliniques sur l'hystéro-épilepsie ou grande hysterie. Précédé d'une lettre-préface de J. M. Charcot, 2 me édition; Paris 1885.

Rink, H., Eskimoiske Eventyr og Sagn med Supplement indeholdende et Tillæg om Eskimoerne, deres Kulturtrin og øvrige Eiendommeligheder samt formodede Herkomst 1866—1871; Kjøbenhavn 1871.

Rosberg, J. E., Lapplynne; Uppsala (gedr. in Helsingfors) 1923.

Ruben, W., Buddhismus und Schamanismus (Résumé eines Vortrags auf dem 2 Intern. Kongr. für Anthropologie und Ethnologie 1938); Kopenhagen 1938.

Ryčkov, K. M., O religioznych vozzrenijach i šamanizme sibirskich inorodcev. Iz doklada (Izvestija Zap.-Sib. otd. Imp. Russk. Geogr. O-va, II); Omsk 1914 (nach Popov in Trudy Tomskogo Obšč. Izuč. Sibiri, T. III: 1).

—, Jenisejskie tungusy. (Zemlevedenie; Priloženie 1917: 1—2; 1922: 3—4); Moskva 1917—1922.

Rygh, O., Vitaminernes gåte, 2 Opl. (Cappelens bibl. for kultur og natur); Oslo 1932.

»Šamany» (Artikel in Krugozor 1878, Nr. 3.).

Samokvasov, D. Ja., Sbornik obyčnago prava sibirskich inorodcev, izdanie D. Ja. Samokvasova; Warszawa 1876.

Sanžejev, G., Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. Aus dem Russ. übertragen von R. Augustin (Anthropos XXIII); Wien 1928.

Saveljev, A. I., Simvoličeskie znaki u našich inorodcev [Buddijskij amulet i penzer šamanov], (Istoričeskij Vestnik, istoriko-literaturnyj žurnal, Tom XLI); S.-Peterburg 1890.

Saxo Grammaticus, Gesta Danorum, hrsg. v. Alfr. Holder; Strassburg 1886.

Schmidt, W., Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie (Anthropos XIV—XV); 1919—1920.

—, Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie, Münster: I, 1912; 2 Aufl. 1926; II—VI, 1929—35.

—, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte zum Gebrauch für Vorlesungen an Universitäten, Seminaren usw. und zum Selbststudium (1.) Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen; Münster i. Westf. 1930.

—, Fritz Graebner † (Anthropos XXX); 1935.

—, Rasse und Volk. Ihre allgemeine Bedeutung, ihre Geltung im deutschen Raum. 2. völlig umgearb. Aufl.; Salzburg-Leipzig 1935.

—, Religionen hos urkulturens folk. Olaus-Petri-föreläsningar vid Uppsala Universitet (schwed. übers. v. E. Gren); Stockholm (gedr. in Uppsala) 1936.

Schmitt, E., China: II. Chinesische Religion. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 2 Aufl., hrsg. von H. Gunkel und L. Zscharnack, I.; Tübingen 1927.

Schrenck, L. v., Reisen und Forschungen im Amur-Lande in den Jahren 1854—1856 im Auftrage der Kaiserl. Akademie der Wissensch. zu St. Petersburg, Band III., 3 Lief.: Die Völker des Amur-Landes. Ethnogr. Theil: 2; St. Petersburg 1895.

Seroševskij, V. L., Jakuty. Opyt etnografičeskago izsledovanija, Tom I (Izd. Imp. Russk. Geogr. Obšč.); S.-Peterburg 1896.

Sidenius, L., Fortäknelse på een deel oomvendta Lappars Afguderij (in einem Brief an J. Tornberg, = Sidenius' Relation om lapparnas afguderi); siehe E. Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi.

Siebold, H. von, Ethnologische Studien über die Aino auf der Insel Yesso (Zeitschrift für Ethnologie, 1881 Supplement); Berlin 1881.

Šimkevič, P. P., Nekotorye momenty iz žizni goldov i svjazannyja s žiznju sujeverija (Etnografičeskoe Obozrenie, 9. 1897: Nr. 3.); Moskva 1897.

Širokogorov, S. M., Social Organization of the Manchus. A Study

of the Manchu Clan Organization. (Royal Asiatic Society, North China Branch, Extra Volume III); Shanghai 1924.

—, Šramana-Shaman; siehe Mironov.

—, Northern Tungus Migrations. The Goldi and their Ethnical Affinities (The Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. LVII); Shanghai 1926.

—, Social Organization of the Northern Tungus with Introductory Chapters concerning Geographical Distribution and History of these Groups; Shanghai 1929.

—, Psychomental Complex of the Tungus; London 1935.

[Sitzungsbericht der ethnographischen Abt. der Kaiserl. Russischen Geographischen Gesellschaft]: Žurnal Zasedanija Otd. Etnogr. 13 febr. 1916 g.: 10 (über Malovs Vortrag »Šamanstvo u sartov Vostočnago Turkestana»; Živaja Starina 1916: Vyp. 1, Zurnal).

Sjöbring, H., Psykisk konstitution och psykos (Svenska Läkaresällskapets Handlingar, Band 45, 31 dec. 1919, häfte 4).

Skanke, H., Recension af alle Lappiske Ord og Terminis, som i Missions-Historien ere anförte, med ydermeere explication og anmerkninger ovor eendeel, som paa sine steder ikke fuldeligen ere forklarede. »Fjerde Anhang» zu »Epitome historiæ missionis Lapponicæ»; siehe Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi.

Solander, C., Kort Relation, om den danska Missions tillstånd uti Norrige, dels af berörde Missions-Betiänters meddelte Instruction, samt, dels af Missionariens Jöns Kihldals, mundtelige giorde berättelse, extraherad; som skiedde 1726; siehe E. Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi.

Spicyn, A. A., Šamanizm v otnošenii k russkoj archeologii (Zapiski Russkogo Archeologičeskogo Obščestva 1899, Kn. III: Vyp. 1—2).

—, Šamanskie priveski (Zapiski Otdelenija Russkoj Archeologii Russkogo i Slavjanskogo Arch. Obščestva 1906, T. VIII: Vyp. 1).

Stadling, J., Shamanismen i norra Asien. Några drag ur shamanväsendets utveckling bland naturfolken i Sibirien. Med inledande förord av prof. Nathan Söderblom om makten och själen (Populära etnologiska skrifter utg. under red. af prof. C. V. Hartman, 7); Stockholm 1912.

Starcev, G. A., Samojedy (Nenča); Leningrad 1930.

Steinitz, W., Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien. (Ethnos, Vol. III: Nr. 4—5); Stockholm 1938.

Stepp, W. und György, P., Avitaminosen und verwandte Krankheitszustände. Bearb. von Fischer, György, Kihn, Lavinder, Nocht, Salle, Schnittenhelm, Shimazono und Stepp. (Enzyklopaedie der klinischen Medizin, hrsg. v. Langstein, v. Noorden, Pirquet und Schnittenhelm; Spez. Teil); Berlin 1927.

Sternberg, L., Die Religion der Giljaken. Aus dem russ. Mskr. übers. v. A. v. Peters (Archiv für Religionswissenschaft VIII; in zwei Abt.); Leipzig 1905.

—, Divine Election in Primitive Religion (XXIe Congrès International des Américanistes, Session de Göteborg); Göteborg 1924.

Stieda, L., Das Schamanenthum unter den Burjäten (in fünf Abt.: Globus 52; 1887).

Strömbäck, D., Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria (Nordiska texter och undersökningar, utg .i Uppsala av B. Hesselman, 5); Stockholm-Köpenhamn (gedr. in Lund) 1935.

Sturluson, Snorri, Heimskringla. Nóregs konunga sǫgur, Udgivet af Finnur Jónsson; København 1911.

—, Yngligasaga, ved Finnur Jónsson; København 1912.

Swanton, J. R., Contributions to the Ethnology of the Haida (The Jesup North Pacific Expedition, Vol. V: Part 1; Memoirs of the American Museum of Natural History, Vol. VIII: 1); Leiden-New York 1905.

—, Social Condition, Beliefs, and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians (26 Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1904—1905); Washington 1908.

Thalbitzer, W., Eskimoernes kultiske Guddomme (Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning udg. af Det filologisk-historiske Samfund, Nr. 143); København 1926.

Tornaeus, J., Berättelse om Lappmarckerna och Deras Tillstånd (Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv, XVII: 2 [hrsg. von K. B. Wiklund]); Uppsala 1900.

Troščanskij, V. F., Evoljucija černoj very (šamanstva) u jakutov. (Otd. ottisk iz »Učenych Zapisok Imp. Kazanskago Univ.»); Kazan 1902.

Turi, J., Muittalus samid birra. En bok om lapparnas liv, utgiven av E. Demant Hatt. Schwed. Übers. v. S. Karlén und K. B. Wiklund (Lapparne och deras land. Skildringar och studier utg. av Hj. Lundbohm, VI.); Stockholm 1917.

Tylor, E. B., Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art und Custom, I—II; London 1872.

Ursynovič, S., Šamanizm, doklad Ursynoviča (Antireligioznik 1928: 8, august.).

Vasiljev, B. A., Osnovnye čerty etnografii orokov. Predvaritelnyj očerk po materialam ekspedicii 1928 g. (Etnografija, 1929: Nr. 1).

Wendt, G. v., Vitaminer. Hälsa och liv; Stockholm 1929.

Westeson, Hj., Ödemarksprofetens lärjungar, 2 uppl.; Stockholm 1930.

Widmark, E. M. P., Vitaminer (Artikel in »Svensk Uppslagsbok»); 1936.

Vierkandt, A., Die Selbsterhaltung der religiösen Systeme. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, Band XXVI.

Wiklund, K. B., Prehistory of the Lapps (The Race Biology of the Swedish Lapps, hrsg. v. H. Lundborg und S. Wahlund, I); 1932.

—, Die Herkunft der Lappen (Folkliv, tidskrift för nordisk etnologi, 1937: 2—3).

Vitaševskij, N. V., Materialy dlja izučenija šamanstva u jakutov (Zapiski Vostočno-sibirskogo Otdela Imp. Russkogo Geografičeskogo Obščestva po Etnogr., Tom II: Vyp. 2).

Vitaševskij, N., Iz oblasti pervobytnago psichonevroza (Etnografičeskoe Obozrenie, 1911: 1—2).

Vitaševskij, N. A., Iz nabljudenij nad jakutskimi šamanskimi dejstvijami (Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii ... pri Akad. Nauk, Tom V: Vyp. 1 [Ko dnju 80-tiletija ak. V. V. Radlova]); Petrograd 1918.

Zelenin, D. K., Ideologija sibirskogo šamanstva (Izvestija Akademii Nauk SSSR, 1935. Otdelenie obščestvennych nauk); Moskva-Leningrad 1936.

—, Kult ongonov v Sibiri. Perežitki totemizma v ideologii Sibirskich narodov (Akad. Nauk SSSR, Trudy Inst. Antropol., Archeol. i Etnogr.: XIV; Etn. ser.: 3); Moskva-Leningrad 1936.

—, Die animistische Philosophie des sibirischen Schamanismus (Ethnos, Vol. I: Nr. 4); Stockholm 1936.

Zoëga, G. T., A concise Dictionary of Old Icelandic; Oxford 1910.

Zolotnickij, N. I., Kornevoj čuvašsko-russkij slovar, sravnennyj s jazykami i narečijami raznych narodov tjurkskago, finskago i drugich plemen; Kazan 1875.

I den Registern bedeutet N nach einem Zahlzeichen die Fussnotenapparat der bezeichneten Seite. Wo das Aufschlagewort sowohl im Text wie in den Fussnoten einer Seite vorkommt, wird kein N ausgesetzt. Im Sachregister sei besonders auf die Aufschlagewörter *Geister, Masken, Musikinstrumente, Schamane, Schamanin, Tiere, Unterwelt* und *Vögel* hingewiesen, nach denen untergeordnete Wörter nach sachlichen und ethnischen Gründen geordnet sind.

PERSONEN-REGISTER

1. Autoren

2. Sonstige erwähnte Personen

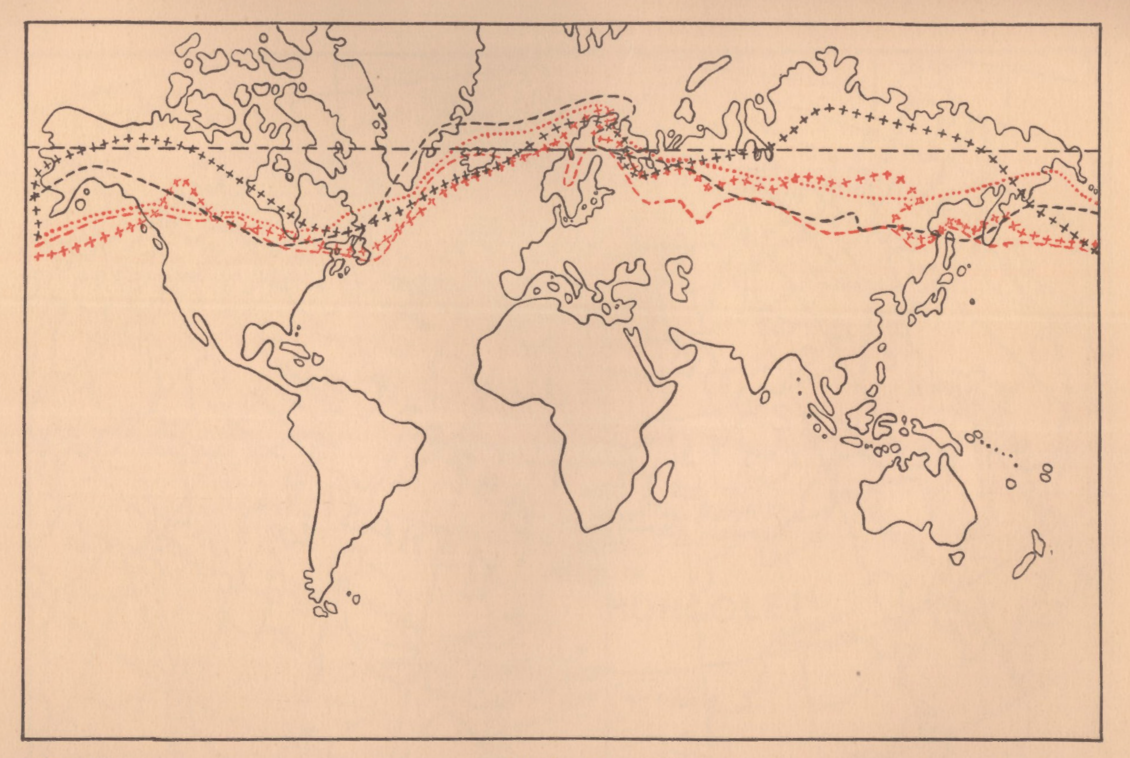
VÖLKER- UND ORT-REGISTER

1. Völker

2. Orte

S A C H - R E G I S T E R

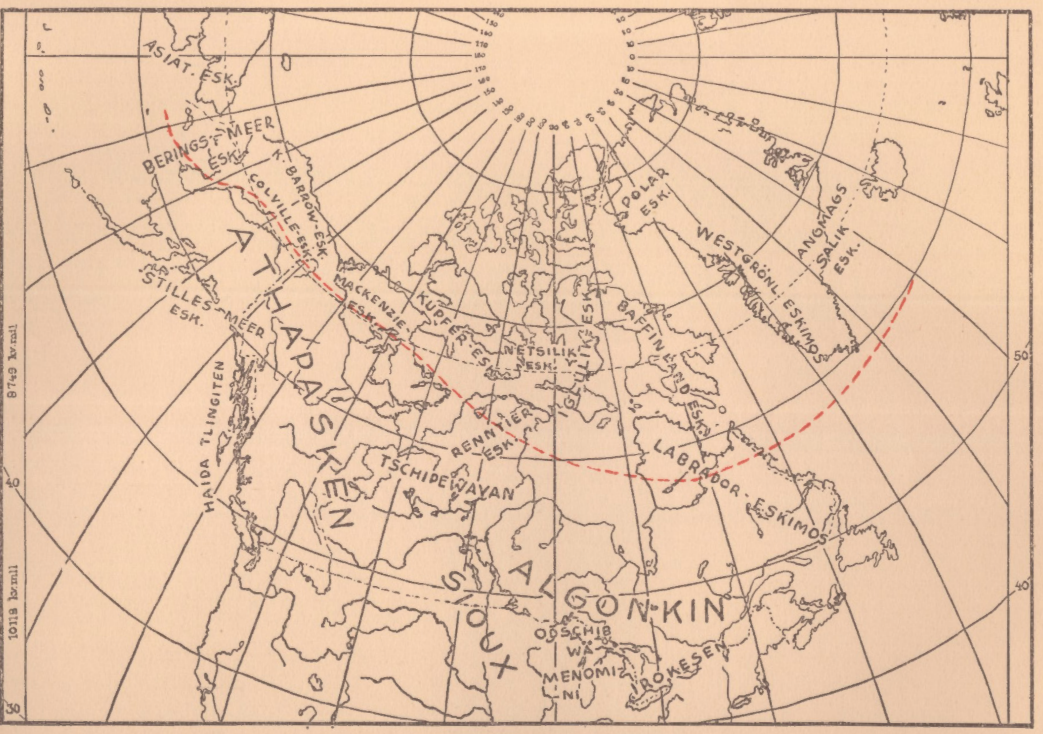
Die Vignette auf dem Umschlag ist eine Zeichnung des Iglulik-Eskimo Pakak, das Trommelspiel eines Schamanen bei einem Sangfest darstellend (Aus K. Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, geholt).



Karte 1. *Einige der wichtigsten Linien im "arktischen Grenzenbündel"; schwarz: Klimagrenzen* (Polarkreis; + + + + + 10° heiss. Mon.; — — — 0° des Jahres; mit kleineren Abweichungen in Südalaska, Labrador und auf der Tschuktschen-Halbinsel folgt die Baumgrenze der Linie + + +); *rot: Nahrungsgrenzen* (+ + + + Getreide; — — — Renntier; . . . . . Pferd.).



Karte 2. *Die Schamanistenvölker Eurasiens* (mit der etwaigen "arktisch-subarktischen" Grenz-Linie rot eingezeichnet).



Karte 3. *Die Schamanistenvölker Nordamerikas* (mit der etwaigen arktisch-subarktischen Grenzlinie rot eingezeichnet.

PREIS: 10 KRONOR

A.-B. Skånska Centraltryckeriet, Lund 1939